ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

LA INMACULADA CONCEPCION

EN EL CENTENARIO DE SU DEFINICION

JULIO-DICIEMBRE

N.os 110-111 VOL. 28

1 9 5 4

SUMARIO

Págs.

BOVER OLIVER, JOSÉ M.ª, S. I., *La definición dogmática de la Inmaculada Concepción y los progresos de la Mariología* ... 295

LLORCA, BERNARDINO, S. J., *La Autoridad Eclesiástica y el Dogma de la Inmaculada Concepción* ... 299

SAGÜÉS, JOSÉ, S. I., *Trento y la Inmaculada. Naturaleza del Dogma Mariano* ... 323

BARTINA, SEBASTIÁN, S. I., *Los Argumentos de Escritura en la Bula «Fulgens Corona»* ... 369

LEAL, JUAN, S. I., *La salutación del Angel en el estudio de la Inmaculada desde su definición (1854-1954)* ... 391

ORTIZ DE URBINA, I., S. I., *¿Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada?* ... 417

GORDILLO, MAURICIO, S. I., *La Proclamación del Dogma de la Inmaculada y el Oriente Cristiano* ... 423

RIUDOR, IGNACIO, S. I., *La Concepción Inmaculada de María en la primera mitad del siglo XII* ... 445

ALEMANY, SERAFÍN, C. O., *Prerrogativas del alma de María en San Roberto Belarmino* ... 473

SOLÁ, FRANCISCO DE P., S. J., *Doctrina del doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez sobre la Concepción Inmaculada de María* ... 501

SANTOS, BALTASAR, CAN., *La Santa Madre de Dios según el Cardenal Toledo* ... 533

BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *Santidad inicial de María* ... 563

QUERA, MANUEL, S. I., *¿El privilegio de la Inmaculada Concepción de María, «exige» su inmortalidad?* ... 581

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Pareceres encontrados sobre la definibilidad de la Inmaculada en el siglo XVII* ... 603

INDICE ONOMÁSTICO ... 625

INDICE DEL TOMO 28 ... 635

LIBROS RECIBIDOS ... 640

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Augusto Segovia, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1954 SON:

España ...	70 ptas.
Extranjero ...	100 »
Este número suelto ...	60 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: *EDICIONES FAX.*—Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid.

EDICIONES JURA-SAN LORENZO, 11-MADRID

La definición dogmática de la Inmaculada Concepción y los progresos de la Mariología

De 1854 a 1954 la Mariología científica ha realizado enormes progresos. No es necesario ponderar el hecho, que salta a la vista; más interesante y provechoso será señalar las causas o la razón intrínseca del hecho.

Las simples dudas, y mucho más la negación de la Concepción inmaculada, eran una rémora que paralizaba y aun imposibilitaba los avances de la Mariología. Era una sombra fatídica que oscurecía los principios mariológicos y desvirtuaba los documentos bíblicos y patrísticos en que debían apoyarse las prerrogativas marianas. Bastarán sencillas consideraciones para convencerse de ello.

Los dos grandes principios mariológicos, la divina maternidad y la singularidad transcendente, perdían su fuerza demostrativa, si la Madre de Dios, la que es una super omnes, *había sido concebida en pecado. Si la divina maternidad no postulaba y exigía la total exención de pecado, ¿qué otra prerrogativa podía ya exigir, siempre menos necesaria para la Madre de Dios? ¿Cómo podía motivar la plenitud de gracia y santidad, incomparablemente superior a la de todos los ángeles y hombres juntos, si ni siquiera podía lógicamente motivar la inmunidad inicial de pecado? ¿Quién podía concebir la divina maternidad como formalmente santificadora, si ni siquera estaba seguro de su virtud radical de santificación?*

La singularidad transcendente coloca a María en categoría aparte y superior a toda la creación. Encumbrada a un plano superior, asociada a Jesu-Cristo, María no es una entre muchos, sino sola ella sobre todos. Pero esta soberana posición de María pierde toda su singularidad y transcendencia, si ya en el primer instante de su ser la vemos equiparada a cualquier hombre contaminado por el pecado de ori-

gen. ¿Podrá ser una super omnes *la que se ve envuelta en la* massa damnata *de los desventurados hijos de Adán y Eva?*

Y si de las prerrogativas pasamos a los documentos, el resultado es idéntico. Los dos grandes testimonios bíblicos a favor de los privilegios marianos son el Protoevangelio y la salutación angélica. Si en el Protoevangelio no se afirma la inmaculada Concepción, cabe dudar razonablemente del sentido mariológico y aun soteriológico de las palabras de Dios a la serpiente. Y si la plenitud de gracia proclamada por el ángel no entraña la total exención de pecado, no se ve con qué derecho expresará otras gracias superiores.

Y los estupendos elogios tributados por los Santos Padres y por toda la tradición cristiana a la augusta Madre de Dios, carecerán de sentido y se considerarán como piadosas exageraciones, si, aun por un solo instante, María se ha visto sometida a la infamante ley del pecado. Un solo momento de pecado basta para eclipsar tanta gloria.

Con la definición dogmática de la inmaculada Concepción, Pío IX disipó de una vez para siempre esa sombra paralizadora y esas dudas enervantes. Desde el 8 de diciembre de 1854, los principios mariológicos han recobrado su nativo vigor teológico. La divina maternidad se ha mostrado espléndidamente luminosa, raíz y origen de las incomparables prerrogativas marianas. Al ver comprobada su potencia santificadora en la Concepción inmaculada, el alma cristiana se siente movida a exclamar con San Efrén: «Si es Madre de Dios y virgen; ¿qué no será María?» O con San Bernardo: «¿Cómo no adornarán las estrellas a la que está vestida del sol?»

La singularidad transcendente adquiere extraordinario relieve, cuando María, ya en el primer instante de su ser, aparece separada, ella sola, de la común massa damnata *de los hombres pecadores, y favorecida con una santidad superior a la de todos los hombres y ángeles.*

Y el Protoevangelio recobra su plenitud de sentido soteriológico, y la salutación angélica encierra como en germen toda la gloria de la Madre de Dios. Y los testimonios de la tradición cristiana, lejos de considerarse como piadosas exageraciones, se interpretarán más bien como conatos impotentes e inadecuados que no alcanzan a expresar lo que es la excelsa Madre de Dios.

Desde 1854 dos corrientes principales han seguido los progresos mariológicos: la asunción corporal de María a los cielos y su actuación soteriológica.

La asunción corporal ha llegado ya a su madurez con la definición dogmática de 1.° de noviembre de 1950. Iniciada en España a me-

diados del siglo XIX, la corriente asuncionista, en un siglo ha dado su fruto apetecido. Pero lo más interesante es que la asunción se motiva en la Concepción inmaculada y en los mismos fundamentos teológicos en que Pío IX había fundado su definición dogmática: el Protoevangelio, la salutación angélica y los testimonios patrísticos, interpretados a la luz del sentir cristiano.

No menos poderosa ha sido la corriente soteriológica, es decir, la Mediación universal de María y concretamente la corredención mariana, por cuya definición dogmática se trabajó con esperanzas de resultado durante el pontificado de Pío XI. Pero estos trabajos no han logrado todavía sus frutos. Es interesante la estrecha afinidad del motivo que entorpeció la definición dogmática de ambas prerrogativas marianas: la Concepción inmaculada y la corredención. Tal motivo es la redención pasiva de María. Decíase antes: «Si María fué redimida por Jesu-Cristo, necesariamente hubo de estar sometida antes a la ley del pecado.» Dicen ahora algunos teólogos: «Si María fué redimida, necesariamente hubo de consumarse la redención antes de que María pudiera cooperar a ella.» Pero si la dificultad es sustancialmente una misma, una misma es también la solución, ideada por los Escotistas en el siglo XIII y sancionada por Pío IX en el siglo XIX: que la redención de María fué privilegiadamente preservativa y anticipada. La redención de la Madre de Dios no fué como la de los demás hombres. Explícitamente lo enseñan muchos Santos Padres: que la redención de Cristo recayó primeramente sobre María y luego sobre los demás. Redimida María con prioridad lógica respecto de los otros hombres, pudo, ya previamente redimida, cooperar a la redención universal. Es sorprendente en este punto la analogía de las tres prerrogativas marianas: la Concepción, la asunción y la corredención. En todas tres rige la misma ley de anticipación privilegiada: en la Concepción, anticipación preservativa; en la asunción, anticipación primicial; en la corredención, anticipación de predilección. En todas tres se verifica el gran principio de la singularidad transcendente: una super omnes. *Lo afirmó sabiamente Suárez y lo confirma Pío XII: la providencia divina que rige los destinos de María es diferente y superior a la que rige los destinos de los demás hombres.*

Singular coincidencia. La bula dogmática de Pío IX Ineffabilis Deus, *sin detenerse en la asunción corporal de María, se explaya en celebrar las glorias de su Mediación universal. Pío IX ha señalado y abierto el camino para el progreso mariológico de los tiempos venideros. Aseguradas ya, por la definición dogmática de la asunción corporal, las principales prerrogativas personales de María, quedan aún*

por definir las prerrogativas funcionales: la Mediación universal y la corredención. Las definiciones precedentes preparan y auguran las definiciones futuras. Como ha podido decirse: «Si concebida sin pecado, luego encumbrada en cuerpo y alma a los cielos»; día vendrá en que podrá igualmente decirse: «Si concebida sin pecado, luego Corredentora.» Todo por la definición dogmática de Pío IX, cuyo centenario celebramos.

JOSÉ M.ª BOVER OLIVER, S. I. (†)

San Cugat del Vallés (Barcelona).

La Autoridad Eclesiástica y el Dogma de la Inmaculada Concepción

Muchas veces se ha propuesto con más o menos amplitud el tema de la intervención eclesiástica en la evolución y promulgación del dogma de la Inmaculada Concepción [1], como se han propuesto otros temas sumamente insinuantes en torno al gran dogma mariano, tales como: el desarrollo del dogma de la Inmaculdaa en la Tradición de la Iglesia; las discusiones de las grandes escuelas y de los grandes Doctores en torno a la doctrina de la Edad Media, sobre todo a partir de la célebre carta de San Bernardo [2] y de la intervención decidida y eficacísima de Duns Escoto [3]; la intervención de las Universidades en estas grandes discusiones marianas, particularmente con el célebre voto de sangre [4]; la participación preponderante de España en la gran batalla por el dogma de la Inmaculada Concepción, y otros temas tan interesantes y sugestivos como éstos. En todos ellos y otros muchos se ha insistido de un modo particular en este año mariano, como centenario de la proclamación por Pío IX del dogma de la Inmaculada.

---

[1] Véase, por ejemplo, el excelente resumen: FRANCISCO DE P. SOLÁ, *La Inmaculada Concepción,* Barcelona 1941.—LE BACHELET, Artíc. *Immaculée Conception,* en *Dictionn. Théol. Cath.* De estas dos obras hemos tomado muchas ideas expuestas en este trabajo, y aun en varios pasajes no hacemos otra cosa que extractarlas. Véanse además: JUAN B. FERRERES, *María por España y España por María,* Barcelona 1910.—LESMES FRÍAS, *España por la Definición Dogmática,* en «Razón y Fe», 1904, núm. extraord., p. 98.—PABLO VILLADA, *La Razón teológica y la Inmaculada Concepción,* ib., p. 25. Véase abundante bibliografía en el excelente trabajo de LE BACHELET.

[2] Véanse *Obras de San Bernardo,* en ML 182, col. 333: «Miramur satis, quid visum fuerit hoc tempore quibusdam vestrum voluisse mutare colorem optimum, novam inducendo celebritatem, quam ritus Ecclesiae nescit, non probat ratio, non commendat antiqua traditio. Nunquid Patribus doctiores aut devotiores sumus? Periculose praesumimus, quidquid ipsorum in talibus prudentia praeteriverit... Virgo regia falso non eget honore, veris cumulata honorum titulis, infulis dignitatum.»

[3] Es célebre sobre todo la disputa, de la que se hablará más adelante.

[4] De él se hablará más adelante.

Pero creemos será de particular utilidad reunir en una reseña o visión sintética las diversas intervenciones de la autoridad suprema de la Iglesia, los Romanos Pontífices y los Concilios ecuménicos, hasta llegar a la promulgación del dogma. Con ello obtendremos dos frutos importantísimos. El primero será la perfecta inteligencia de la manera cómo se fué manifestando en la Iglesia este dogma, lo cual es uno de los ejemplos más claros del modo cómo evolucionan los dogmas en el seno del Catolicismo, es decir, no precisamente como una evolución intrínseca de los mismos, sino porque su conocimiento, oscuro o velado en un principio, se va manifestando cada vez con más claridad, hasta llegar a su manifestación definitiva por medio de la autoridad infalible de la Iglesia.

El segundo fruto de esta visión sintética será también de un interés muy particular. En efecto, estamos acostumbrados a considerar al Papa Pío IX como el *Papa de la Inmaculada,* y no hay duda que este gran Pontífice mereció este título por haber promulgado en 1854 el dogma mariano por antonomasia. Pero fácilmente pasamos por alto la intervención de otros Papas y de algunos Concilios ecuménicos en la manifestación, cada vez más clara, de este dogma. De este modo, olvidamos los méritos de estos Papas y de estos Concilios, que ante la actuación de Pío IX queda como oscurecida y casi desaparece. Por esto, sin desconocer el incomparable mérito del Gran *Papa de la Inmaculada,* es justo ensalcemos igualmente la intervención de la autoridad eclesiástica en otros momentos críticos, por los cuales atravesó la evolución de este gran dogma.

En esta forma se obtendrá lo que podemos considerar como un tercer fruto de esta exposición sintética: la actuación de Pío IX aparecerá como el resultado natural de la evolución precedente; el fruto ya maduro del dogma de la Inmaculada Concepción era presentado a la universal Iglesia por el Papa Pío IX.

1. *Primer documento eclesiástico*

Dejemos a otros historiadores o patrólogos la exposición de cómo va apareciendo en los Santos Padres, anteriores y posteriores al Concilio de Efeso del año 431, la doctrina de la Inmaculada Concepción. Antes de aquel gran Concilio, que proclamó la Maternidad divina de María contra la herejía de Nestorio [5], expresaron este dogma de una

[5] Como es sabido, Nestorio distinguía de tal manera las dos naturalezas

manera más o menos confusa o misteriosa. A partir de Efeso y de su principal paladín, S. Cirilo de Alejandría [6], encontramos expresiones cada vez más inequívocas de una doctrina, que llegó a ser bastante general en la Iglesia [7].

El primer documento eclesiástico en que aparece la palabra Inmaculada, aplicada a María, es el Canon 3 del Concilio de Letrán, celebrado en 649 contra los monoteletas por el Papa Martín I (649-53). En efecto, al tratar de la Encarnación del Hijo de Dios, después de afirmar lo que constituía la base de la excelsa dignidad de María, lanzando anatema contra el que negara que la Santísima Virgen es verdadera madre de Dios, le aplica, como de paso, el título de *Inmaculada*. Sin embargo, no queremos insistir en este título, en primer lugar, porque el Concilio no es ecuménico; pero, además, porque no se ve claramente que se refiera a la Inmaculada *Concepción*. Al afirmar simplemente de María, que es Inmaculada, más probablemente se refería el Concilio, según aparece con frecuencia en los escritores del tiempo, a la ausencia de toda mancha personal.

2. *Discusiones en los siglos XII y XIII*

Durante los siglos siguientes, se puede afirmar, que la doctrina de la Inmaculada Concepción se va generalizando cada vez más, tanto en la Iglesia occidental, como sobre todo en la oriental [8]. De este modo llegamos al siglo XII, en el cual se inicia una batalla persistente y enconada en torno a este dogma. Mientras, por una parte, por un

---

en Cristo, como si formaran dos personas, unidas entre sí extrínseca y accidentalmente. Una de las consecuencias de esta doctrina es que la Santísima Virgen no es madre de Dios, pues sería madre de la naturaleza humana de Cristo, y como ésta, en la suposición de Nestorio, está unida sólo accidentalmente con la divinidad, María no es madre de Dios.

[6] S. Cirilo, como paladín de la doctrina sobre la única persona en Cristo y del Concilio de Efeso, fué gran entusiasta de la *Maternidad divina de María*. Otros Padres, griegos y latinos, hablan más directamente de la Concepción de María. Tales son: Teodoto, ob. de Galacia; Proclo, Patr. de Constantinopla; Hesiquio, sacerdote de Jerusalén, y otros: Véase LE BACHELET, o. c.

[7] Pueden verse diversos textos reunidos, en los que aparece esta unanimidad: LE BACHELET, o. c., y SOLÁ, o. c., p. 83 y s. Cf. también: ALDAMA, J. A. DE, *Mariología*, en B. A. C., *Theol. Schol. Summa*, t. III.

[8] De los siglos VII y siguientes se pueden citar: San Gregorio Magno, Venancio Fortunato, San Pascasio Radberto, San Fulberto de Chartres, y entre los griegos, San Germán y San Tarasio, Patriarcas de Constantinopla, y héroes de la ortodoxia contra los iconoclastas, San Juan Damasceno, Focio, Teognosto y otros. Véase sobre todo LE BACHELET, o. c.

decreto del Capítulo de Lión, hacia el año 1140, se comenzaba a celebrar la fiesta de la Inmaculada Concepción, y un buen número de doctores defendían con tesón esta doctrina [9]; por otra aparecían sucesivamente, durante el siglo XII y a lo largo del siglo XIII, Santos y teólogos eminentes, que se oponían con toda decisión al dogma de la Inmaculada.

El primero y más significado adversario de esta doctrina fué S. Bernardo, cuya autoridad no sólo por el extraordinario prestigio de que disfrutaba, sino por su especialísima devoción a la Santísima Virgen, atrajo a muchos a esta opinión [10]. A su lado se colocaron los grandes maestros de la Escolástica, San Alberto Magno, y sobre todo S. Buenaventura y Santo Tomás de Aquino, por no citar más que a los más renombrados [11]. De hecho, al finalizar el siglo XIII, la opinión contraria a la Inmaculada Concepción prevalecía indudablemente en el Occidente cristiano.

Pero, a partir de principios del siglo XIV, cambió rápidamente la situación. Este cambio radical se debió principalmente al gran Doctor franciscano, Juan Duns Escoto, el cual mantuvo el año 1307 la célebre discusión, en la que desarrolló la argumentación fundamental, que debía servir de punto de partida de la nueva fase y del triunfo definitivo del dogma mariano [12]. Precisamente por la gran importancia de esta disputa teológico-mariana, la leyenda la adornó muy pronto de diversos episodios, en los que aparecía la protección e intervención directa de la Santísima Virgen, por lo cual importantes escritores han negado la autenticidad de la misma disputa [13]. Mas, teniendo pre-

---

[9] Uno de los primeros trabajos que se escribieron contra la carta de San Bernardo es atribuído a Ricardo de San Víctor o a Pedro Coméstor. Es digno de tenerse en cuenta el hecho, que en Flandes y España casi todos los doctores eran partidarios del dogma mariano.

[10] Esta autoridad de S. Bernardo aparece en todos los órdenes de la vida cristiana de su tiempo. El era el principal apoyo de los Romanos Pontífices, el consejero de los Reyes, el gran promotor de los cistercienses, el iniciador de la segunda cruzada, el escritor más estimado. Como defensores suyos se presentaron inmediatamente el cisterciense Pedro Celense, el profesor de París, Mauricio Soliac, y otros muchos.

[11] Además de los indicados, se mostraron contrarios al dogma mariano: Pedro Lombardo y Alejandro de Hales. Por lo que se refiere a la liturgia de la Inmaculada, San Buenaventura solamente alude a ella indicando la costumbre de algunos de celebrar esta fiesta, mientras Sto. Tomás afirma que la Iglesia no hace más que *tolerar* esta costumbre. Cf. SOLÁ, o. c., p. 155, y sobre todo LE BACHELET, o. c.

[12] En esta disputa propuso y desarrolló Escoto el célebre argumento, que tanto renombre debía tener en lo sucesivo: *potuit; decuit; ergo fecit.*

[13] Véase en particular LE BACHELET, l. c.

sentes los documentos del tiempo y dejando a un lado multitud de aditamentos legendarios, la disputa no puede ponerse en duda [14].

El hecho es, que a partir de la enérgica intervención del gran teólogo Duns Escoto, la doctrina favorable al gran privilegio mariano fué ganando rápidamente terreno en todo el Occidente. La Orden franciscana se puso decididamente en su favor. Es verdad que la mayor parte de los Doctores dominicos, apoyándose en la autoridad de Santo Tomás, se oponían con todo el peso de su indiscutible autoridad. Pero, esto no obstante, no puede negarse que durante el siglo XIV, y más todavía a partir del XV, seguía aumentando el número de los defensores del dogma mariano.

3. *Los Papas hasta el Cisma de Occidente.*

Hemos tenido interés en describir, aunque sólo sea a grandes rasgos, la situación verdadera, en que se hallaban las opiniones en torno a la doctrina sobre la Inmaculada Concepción hasta el siglo XIV, porque en este tiempo tuvieron lugar las primeras intervenciones pontificias en un litigio de tanta importancia.

La primera intervención pontificia se verifica con la liturgia de la Inmaculada Concepción. Esta aparece atestiguada desde el siglo VII [15] ya en Oriente donde abundan más los testimonios, ya en Occidente (donde es España la que va en cabeza en esta devoción). Precisamente la introducción de la Misa sobre la Inmaculada en la Iglesia de Lión hacia el año 1140, fué lo que motivó la intervención de San Bernardo en este litigio. Ahora bien, esta liturgia sobre la Inmaculada, ¿contaba con la aprobación pontificia? ¿Cuándo comienza esta aprobación? Esto es precisamente lo que más interesa a nuestro estudio.

Ante todo conviene distinguir una aprobación implícita, que no

---

[14] Así lo defiende decididamente el P. CARLOS BALIC., O. F. M., gran conocedor de Escoto, en un estudio reciente sobre el mismo, en el que por otra parte rechaza multitud de aditamentos más o menos legendarios. Cf. *Joannis Duns Scoti Doctoris Mariani Theologiae Marianae eclementa,* Sibenik 1933.

[15] En la liturgia más antigua se celebra simplemente la *Concepción.* Así leemos en el canon de San Andrés de Creta (660-740): «Hoy celebramos, oh piadosa Ana, tu concepción, porque libre de los lazos de la esterilidad, concebiste a la que contuvo a Aquel, a quien ninguna cosa puede contener.» Cf. SOLÁ, o. c., p. 152. Respecto de España, el testimonio más antiguo es el de la vida anónima de San Ildefonso de Toledo, que, según parece, es de San Julián. En ella se afirma que este Santo introdujo la fiesta de la Concepción.

es más que cierta tolerancia por parte de los Papas, y una aprobación clara y explícita. La primera podemos suponerla ya desde estos siglos antiguos, en que menudean los testimonios del culto tributado a María bajo este título. Como final de esta primera fase podemos señalar el Pontificado de Bonifacio VIII (1294-1303), de quien nos consta que llegó a conceder indulgencias a los que participaban en esta festividad.

La aprobación expresa de esta liturgia, que es lo que aquí nos interesa, aparece a los comienzos del Cisma de Occidente, al mismo tiempo que nos encontramos con otros testimonios, que indican los primeros pasos de los Pontífices en favor de esta doctrina. Del año 1385 poseemos un testimonio, cuyo autor nos dice que ha asistido a la fiesta de la Concepción, que se había celebrado en presencia y con aquiescencia del Romano Pontífice, de los Cardenales y de toda la Corte pontificia [16]. No mucho después tenemos noticias más detalladas, en las que consta que la liturgia de la Concepción se había introducido en la liturgia romana.

La controversia y la primera intervención doctrinal pontificia ocurrieron de esta manera. Frente a la opinión, cada día más arrolladora de los franciscanos y defensores de la Inmaculada, el teólogo dominico Juan de Monzón defendió cuatro proposiciones contrarias a esta doctrina [17]. La Sorbona de París condenó decididamente las cuatro proposiciones [18]. Más aún. Habiendo el Teólogo apelado al Obispo de París, Pedro d'Orgemont, éste confirmó el mismo año 1387 la sentencia condenatoria, a la que añadió gravísimas sanciones contra el culpable, si no se retractaba.

En estas circunstancias, pues, se refugió Juan de Monzón a la Corte de Aviñón junto a Clemente VII. La Universidad de París envió rápidamente algunos de sus doctores, los cuales informaron debidamente al Papa aviñonés. Así, pues, habiendo éste escuchado con toda detención a ambas partes contendientes, nombró una Comisión de tres Cardenales para que resolvieran la controversia; mas de repente desapareció de la escena Juan de Monzón, temiendo la nueva sentencia condenatoria, que iban a pronunciar dichos Cardenales en

[16] Este testigo es Gilles de Bellemer.

[17] Así lo hizo en las clases que dió para posesionarse de la Cátedra de Teología. El conjunto eran 14 tesis, de las cuales solamente cuatro se referían a estos temas: LE BACHELET, o. c., col. 1084.

[18] Eran todas las que se referían a la Inmaculada, pues en ellas se proponía la doctrina contraria al dogma mariano.

nombre del Papa de Aviñón. De hecho se pronunció poco después dicha sentencia. Más aún. Habiéndose refugiado Juan de Monzón bajo la obediencia del Papa legítimo de Roma, Urbano VI, también éste se le mostró adverso [19].

Así, pues, en esta primera intervención, el Papa, aun sin pronunciarse positivamente en favor de la doctrina de la Inmaculada Concepción de María, se había mostrado contrario a la opinión adversa al dogma mariano. Y nótese esta posición de los Papas, que será exactamente la que mantendrán durante los siglos siguientes.

4. *El Concilio de Basilea*

De no menor significación fueron los actos realizados en el Concilio de Basilea (1431-49) [20]. Es bien conocida la significación de este Concilio. Reunido en 1432 por el Papa Eugenio IV (1431-47) con el objeto de continuar la obra reformadora del de Constanza, tuvo desde el principio un litigio con el Papa, por lo cual se desarrolló hasta 1434 en disensión con él y, por consiguiente, sin valor ecuménico. Pero a partir de esta fecha, después de su acierto en la resolución del conflicto con los husitas y para evitar el peligro de un cisma que se cernía sobre la Iglesia, fué reconocido por Eugenio IV, y de este modo pudo resolver diferentes cuestiones importantes, en inteligencia con él. Pero desde 1437, al decidir el Papa su traslación a Ferrara-Florencia (1438-42), continuó actuando en actitud rebelde hasta 1449, en que se disolvió. En realidad, sólo en las sesiones celebradas durante los años 1434 a 1437, tiene el valor de Concilio ecuménico [21].

Sin embargo, dada la confusión de los tiempos, sobre todo en las ideas acerca de la superioridad del Concilio sobre el Papa, se explica

---

[19] No conocemos las circunstancias especiales cómo Urbano VI manifestó su favor a la doctrina antimaculista. Pero nos basta el hecho, que no quiso admitir a Monzón, y por otra parte consta que toleraba y aun admitía la liturgia concepcionista.

[20] Véanse sobre todo las obras: *Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti... Concilium Basiliense.* Scriptorum I y II. Viena 1859-73.—HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* t. VII, 2, p. 663 y s., donde se halla abundante bibliografía. Véase una buena síntesis en LE BACHELET, o. c., col. 1108 y s.

[21] De estas sesiones se conservan las actas, que contienen gran cantidad de documentos conciliares. También se conserva abundante documentación de la primera etapa, de 1431 a 1434, y de la segunda, hasta 1449. El valor de esta documentación, con exclusión del período 1434-37, depende de la autoridad de sus autores o defensores.

que, aun durante los períodos en que el Concilio se mantuvo en rebeldía con el Papa, trabajaron en su seno teólogos y literatos eminentes, como el célebre humanista Eneas Silvio Piccolomini, que fué luego Papa Pío II (1458-64), y el gran Cardenal español Juan de Torquemada; y durante estos mismos períodos se realizaron obras de gran importancia. Una de ellas fué indudablemente su intervención en las candentes discusiones acerca de la Inmaculada Concepción, en las cuales dió una decisión de gran transcendencia. Hallábanse, de hecho, reunidos en dicho Concilio los más insignes teólogos de la cristiandad occidental. Por esto se explica que, estando entre ellos tan candente el litigio sobre la Concepción Inmaculada de María, se acudiera por ambas partes al Concilio, con el fin de obtener de él una decisión, que cortara de una vez para siempre las discusiones. Dos grandes teólogos de la Orden de Predicadores, entre ellos el Cardenal español Juan de Torquemada [22], distinguiéronse de un modo especial entre los impugnadores de la Inmaculada. Entre los defensores descollaban desde luego los franciscanos y a su lado luchó denodadamente el teólogo español Juan de Contreras, denominado el Segoviano.

La lucha entre ambos partidos fué muy enconada y se prolongó hasta dos años. Pero al fin, gracias en gran parte a la incansable actividad de Juan de Contreras, redactó el Concilio un decreto, en el que designaba la doctrina favorable a la Inmaculada Concepción como *piadosa*, y, por consiguiente, debía ser defendida por los católicos. Más aún; el mismo decreto imponía silencio a todos los que tuvieran sentencias contrarias [23].

En este célebre decreto se expresaban los Padres del Concilio de la siguiente manera: «Habiendo diligentemente examinado las autoridades y razones que... han sido alegadas... definimos y declaramos que la doctrina que enseña que la gloriosa Virgen María Madre de Dios, por un efecto especial de la gracia divina preveniente y operante, jamás estuvo actualmente sometida al pecado original y ac-

---

[22] Sobre el gran teólogo español, Card. Juan de Torquemada, se ha escrito bastante últimamente. Véase en particular: CANDAL, E., *Joannis de Torquemada, O. P., Cardinalis S. Sixti, Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, Roma 1942. De hecho, el Card. Torquemada, después de haber trabajado algún tiempo en el Concilio de Basilea, se separó de él y se unió con el Romano Pontífice y el Concilio legítimo de Florencia. Sobre la Inmaculada, presentó al Concilio de Basilea el *Tractatus de veritate Conceptionis beatissimae Virginis...*

[23] Por otro lado, el Concilio de Basilea confirmaba la práctica del oficio y misa de la Inmaculada Concepción, ya entonces introducido en la Curia romana, y lo hacía extensivo a toda la Iglesia.

tual, es una doctrina piadosa conforme al culto eclesiástico, a la fe católica, a la recta razón y a las Sagradas Escrituras, y que ha de ser aprobada por todos los católicos...» [24]. Y nótese de paso cómo en este decreto se expresa con toda claridad el objeto del culto de la Inmaculada Concepción, denominado simplemente *fiesta o culto de la Concepción*. Por esto, el mismo Concilio añade: «Establecemos y ordenamos que la misma fiesta en el susodicho día se celebre con solemnidad, bajo el título de Concepción, en todas las Iglesias, Monasterios y conventos de la Religión Católica» [25].

Tal fué el célebre decreto del Concilio de Basilea. Como emanado de un Concilio, que estaba en rebeldía con el Romano Pontífice, no sólo no tiene el valor de un decreto de un Concilio ecuménico, sino que carece de toda fuerza legal y canónica. Sin embargo, como resultado de las discusiones entre los más insignes teólogos de la cristiandad allí reunidos, tiene una significación extraordinaria. Además, por la gran autoridad de que gozaba el Concilio en todo el Occidente, esta decisión favorable al privilegio de la Inmaculada ejerció extraordinario influjo en todas partes.

5. *El Romano Pontífice Sixto IV (1471-84)*

Como se ve, esto significaba un avance en la evolución o manifestación del dogma de la Inmaculada. A la posición que toman los Papas durante el Cisma de Occidente, de mostrarse contrarios a la opinión adversa a la Inmaculada, el Concilio de Basilea había dado un paso adelante designando positivamente como *piadosa* la opinión favorable. El nuevo paso, verdaderamente de gigante, en la evolución del dogma mariano, pertenece al Papa franciscano Sixto IV [26].

En efecto, en todo el desarrollo del dogma de la Inmaculada, fué de extraordinaria significación la intervención de este Papa mariano. En este sentido bien podemos decir, que él fué quien marcó la marcha definitiva de triunfo del dogma, en que ya no se detuvo hasta llegar a su promulgación por Pío IX.

---

[24] Apud SOLÁ, o. c., p. 166. En LE BACHELET, o. c., col. 1113, y s., puede verse el texto latino entero y un buen comentario sobre el mismo.

[25] Ibidem. La traducción castellana la tomamos de SOLÁ (p. 165); el texto latino puede verse en LE BACHELET, l. c.

[26] [illegible] en los asuntos eclesiásticos, véase sobre todo PASTOR, *Historia de los Papas...*, trad. castellana, t. IV, Barcelona 1910: p. 179 y s.

Tres son los actos realizados por Sixto IV en favor del dogma de la Inmaculada. El primero tuvo lugar como reacción contra una intensa propaganda, hecha en torno al año 1470 por los adversarios del dogma mariano. De esta propaganda, en la que tomó una parte muy activa el dominico Fr. Vicente Bandelli, más tarde General de la Orden, se conservan relaciones muy significativas en folletos y libros y sermones predicados por este tiempo. Naturalmente no enmudecieron los partidarios del dogma, con lo cual se enardecieron los espíritus de tal manera, que el Papa Sixto IV juzgó necesaria su intervención. En efecto, hizo organizar una gran discusión teológica sobre este tema. Acudieron a ella los representantes más caracterizados de ambas opiniones. El resultado fué, que el 29 de abril de 1476 apareció la Constitución Pontificia *Cum praeexcelsa,* en la que se juzga «digno y aun cosa debida, que todos los fieles den las debidas gracias y tributen alabanza a Dios Omnipotente por la admirable concepción de la misma Virgen Inmaculada, y en consecuencia se celebren en la Iglesia de Dios misas y otros oficios divinos. Más aún; se conceden indulgencias y perdón de los pecados a los que a ellas asisten, para que por este medio, por los méritos de la Santísima Virgen, sean más aceptos a la divina gracia» [27].

Tres eran las medidas especiales tomadas por el Romano Pontífice, a cuál más significativa, para la Inmaculada Concepción: se encomia de un modo particular el dar gracias y tributar alabanzas a Dios por el gran privilegio concedido a María; se aprueba y recomienda la costumbre de celebrar misas y oficios en honor de la Inmaculada, y se recomienda la asistencia a las mismas, y para hacer más eficaz este culto, se le conceden especiales indulgencias. El Romano Pontífice se

[27] Véase el texto en *Corp. Iur. Can., Extrav. Comun.* II, 12, 1 y 2: ed. Friedberg, II, 1285 y s.—Asimismo en D. B., n. 734: «Cum praeexcelsa meritorum insignia, quibus regina coelorum, Virgo Dei Genitrix gloriosa, sedibus praelata aethereis, sideribus quasi stella matutina praerutilat, devotae considerationis indagine perscrutamur...: dignum, quin potius debitum reputamus, universos Christi fideles, ut omnipotenti Deo (cuius providentia eiusdem Virginis humilitatem ab aeterno respiciens, pro reconcilianda suo auctori humana natura lapsu primi hominis aeternae morti obnoxia, eam sui Unigeniti habitaculum sancti Spiritus praeparatione constituit, ex qua carnem nostrae mortalitatis pro redemptione populi sui assumeret, et immaculata Virgo nihilominus post partum remaneret) de ipsius immaculatae Virginis mira conceptione gratias et laudes referant et instituta propterea in Dei Ecclesia missas et alia divina officia dicant, et illis intersint, indulgentiis et peccatorum remissionibus invitare, ut exinde fiant eiusdem Virginis meritis et intercessione divinae gratiae aptiores.» Cf. LE BACHELET, o. c., col. 1120 y s.

ponía de esta manera decididamente de parte de la Inmaculada Concepción.

Sin embargo, no habían terminado todavía las contiendas. Frente a este primer paso, tan claro y decidido, de Sixto IV, hicieron los adversarios de la Inmaculada un último esfuerzo. Apoyados en la autoridad de Santo Tomás de Aquino y de los grandes Doctores medievales, y movidos siempre de la mejor buena fe en defensa de lo que ellos entendían como doctrina de la Iglesia, publicaron entonces un célebre tratado teológico, en el que reunían nada menos que 260 expresiones o textos de la Antigüedad cristiana, de los grandes Escolásticos y aun de la Sagrada Escritura [28], de los que se deducía, según ellos, la falsedad de la doctrina favorable al dogma mariano. Por otra parte, se daba en este tratado una interpretación torcida a las intenciones del Romano Pontífice y de su Constitución *Cum praeexcelsa,* pues todo lo que en ella se dice, así como la Misa y Oficios divinos en honor de la Inmaculada Concepción, se interpretaba como de una Concepción puramente espiritual de María.

Esta fué la ocasión del segundo e importantísimo documento publicado por Sixto IV en honor de la Inmaculada. En efecto, para hacer frente a todas estas tergiversaciones de su pensamiento y para expresar más claramente sus ideas, el 4 de septiembre de 1483, publicó la Constitución *Grave nimis,* que significa un nuevo avance en la manifestación del dogma mariano. En él, haciéndose eco el Papa de las interpretaciones que hemos apuntado, las declara falsas o erróneas, y pasando más adelante, condena a los que todavía se atrevieran a defenderlas [29].

Por ser de tanto interés, he aquí las palabras mismas del documento pontificio. «Como sea que la Santa Iglesia Romana celebra públicamente la fiesta de la Concepción Inmaculada de la Santísima Virgen María y habiendo establecido para ello un oficio propio y especial; algunos predicadores de diversas Ordenes, según ha llegado a nuestros oídos, públicamente en sus sermones al pueblo en diversas poblaciones y territorios, se han atrevido a afirmar y no cesan de

---

[28] En esta compilación de testimonios contrarios a la Inmaculada se daba cabida a todos los que, aun indirectamente, habían tocado este tema. En realidad, gran parte no eran ni favorables ni contrarios. En su apasionamiento, el compilador llegaba a designar como *impía* la sentencia favorable. Véase un exacto juicio sobre esta obra en LE BACHELET, o. c., col. 1122 y s.

[29] El texto puede verse en *Corp. Iur. Can., Extrav. comun.,* l. III, tít. 12, C. 2. Véase también D B n. 735 y la síntesis de LE BACHELET, o. c., col. 1124 y s.

predicar cada día, que pecan mortalmente todos aquellos que defienden que la gloriosa e inmaculada Madre de Dios fué concebida sin mancha de pecado original; o bien que son herejes los que celebran el oficio de la Inmaculada Concepción, y que pecan gravemente los que escuchan los sermones de aquellos que afirman que fué concebida sin tal mancha... Nosotros, pues, con nuestra autoridad apostólica, por el tenor de la presente reprobamos y condenamos todas estas afirmaciones como falsas y erróneas y enteramente ajenas a la verdad, como también los libros impresos que las contienen... [30].

Sin embargo, para que no se viera que condenaba con ello la opinión contraria, termina el documento con estas palabras: Asimismo deben ser reprendidos aquellos «que se atrevieran a afirmar que incurren en herejía o en pecado mortal los que defienden la opinión contraria, es decir, que la gloriosa Virgen María fué concebida con pecado original, pues no ha sido decidido por la Santa Sede» [31].

Parece que con tan enérgica intervención de Sixto IV debían terminarse todas las controversias. Ciertamente disminuyeron en gran parte las discusiones de los teólogos. Sin embargo, quedaban todavía algunos que persistían en sus diatribas contra los defensores de la Inmaculada, a los que llegaban a designar como herejes. Por esto, con un nuevo documento del año siguiente, prohibió con gran severidad, llamar herética a la sentencia favorable al dogma mariano, y, por el contrario, amenazaba con la excomunión a los que osaran proferir tales censuras. Tal era el tercer paso, dado por Sixto IV, paso verdaderamente decisivo en la carrera triunfal del dogma de la Inmaculada.

Sobre esta base y con este apoyo indirecto del mismo Romano Pon-

---

[30] He aquí el texto latino: «Sane cum S. Romana Ecclesia de intemeratae semperque Virginis Mariae conceptione publice festum solemniter celebret, et speciale ac proprium super hoc officium ordinaverit: nonnulli, ut accepimus, diversorum ordinum praedicatores in suis sermonibus ad populum publice per diversas civitates et terras affirmare hactenus non erubuerunt, et quotidie praedicare non cessant, omnes illos, qui tenent aut asserunt, eandem gloriosam et immaculatam Dei genitricem absque originalis peccati macula fuisse conceptam, mortaliter peccare, vel esse haereticos, eiusdem immaculatae conceptionis officium celebrantes, audientes sermones illorum, qui eam sine huismodi macula conceptam esse affirmant, peccare graviter... Nos huiusmodi assertiones utpote falsas et erroneas et a veritate penitus alienas, editosque desuper libros praedictos, id continentes, quoad hoc auctoritate apostolica tenore praesentium reprobamus et damnamus.»

[31] Véase el texto latino: «Sed repraehenduntur etiam ii qui ausi fuerint asserere, contrariam opinionum tenentes, videlicet gloriosam Virginem Mariam cum originali peccato fuisse conceptam, haeresis crimen vel peccatum incurrere mortalem, cum nondum sit a Romana Ecclesia et Apostolica Sede decisum.»

tífice, bien puede afirmarse que la posición de los defensores del privilegio mariano se fué consolidando cada vez más. Ciertamente gran parte de los Doctores, hijos de Santo Domingo, apoyándose principalmente en la indiscutible autoridad de Santo Tomás, continuaban defendiendo en sus escuelas la doctrina contraria a la Inmaculada Concepción. Pero de hecho, desde fines del siglo XV y durante los siglos XVI y XVII, el avance de la doctrina favorable a la Inmaculada fué cada vez más resonante.

Desde fines del siglo XV comienza a ponerse de moda la participación directa de las Universidades en esta contienda, declarándose oficialmente en favor de la Inmaculada, y llegando a las veces al que se llamó el *voto de sangre*, voto firmado por todos sus doctores, de defender dicha doctrina hasta el derramamiento de la propia sangre. La primera en esta contienda entre los campeones marianos, fué la Sorbona de París, que ya en diversas ocasiones había tomado posición en favor de la Inmaculada, lo cual tiene tanta mayor significación, cuanto mayor era el influjo que en ella ejercía la escuela dominicana. Es que entre los mismos dominicos se iban significando algunos en favor del dogma.

Según *Le Bachelet* [32], las decisiones de Sixto IV influyeron eficazmente en la nueva y más enérgica actuación de la Universidad de París. En efecto, habiendo tenido lugar algunas discusiones, en las que volvió a impugnarse públicamente el privilegio mariano, a fines del siglo XV la Universidad dió un decreto, por el que se obligaba a todos sus escolares a prestar el juramento de defender y patrocinar dicha doctrina [33].

El ejemplo de la Universidad de París fué seguido por otras muchas. En 1499 es la Universidad de Colonia; en 1500, la de Maguncia; el año siguiente, Viena, y otras durante los siglos XVI y XVII. Las españolas, siguiendo el ambiente español, tan favorable a la Virgen y a todas sus grandezas, no se dejaron vencer como paladines de la Inmaculada. La primera en proclamar esta doctrina corporativamente, fué la de Valencia en 1530. Algo más tarde siguieron las de

---

[32] Véase una amplia exposición: o. c., col. 1126 y s.

[33] Habiéndose defendido en la Universidad de París algunas proposiciones contrarias a la Inmaculada Concepción, las había condenado como «falsas, impías, ofensivas a los oídos piadosos, tendenciosas a apartar a los fieles de la devoción a la Inmaculada Concepción de la bienaventurada Virgen María Madre de N. S. Jesucristo y contrarias al culto eclesiástico, a la recta razón a la Sagrada Escritura y a la fe». Este y otros incidentes motivaron la decisión de la Universidad. Cf. LE BACHELET, o. c., col. 1126 y s.

Salamanca, Granada, Alcalá, Sevilla, Zaragoza y otras [34]. Desde 1618 nos consta que en Salamanca, Alcalá, Valladolid y otros centros universitarios existía la práctica de no conceder el grado de doctor al que no jurase defender este dogma [35].

Al decreto o costumbre indicados siguió el llamado *voto de sangre*, que juntamente con el entusiasmo popular por la Inmaculada, siempre creciente en los siglos XVII y XVIII, constituye uno de los indicios más seguros del verdadero sentir del pueblo cristiano [36]. Timbre muy especial de gloria para la Universidad de Granada, es el haber sido la primera que dió al mundo el ejemplo de obligarse a Dios con este voto [37]. Poco después era imitada por la de Palermo, en 1624, a la que siguen paulatinamente otros centros superiores de enseñanza. Es interesante de un modo particular la acalorada controversia que se suscitó en el siglo XVIII sobre este *voto de sangre* o *sanguinario*.

De las Universidades pasó el entusiasmo mariano a otras instituciones y entidades. Véase cómo lo resume con su acostumbrado entusiasmo el P. Juan Bautista Ferreres: «El 25 de marzo de 1646, Juan IV de Portugal y las Cortes Generales del Reino se obligaron con voto a defender la Concepción Inmaculada de María hasta derramar la propia sangre si necesario fuera. Voto al que se adhirieron todas las Catedrales portuguesas, empezando por la metropolitana de Lisboa.

«El mismo voto se atribuye a las Ordenes Militares de Santiago, Calatrava y Alcántara; pero nosotros no hemos podido hallar esta cláusula sino en el de Santiago...

«Con el voto de sangre se obligaron también las ciudades de Madrid y Tudela en España, la de Catania en Italia, la Orden Militar de Montesa, la Cofradía de Jesús Nazareno de Palencia, la de la Inmaculada Concepción de Sevilla, etc.

---

[34] Barcelona introdujo también esta costumbre en 1617 haciendo constar que ya desde antiguo se observaba esta práctica en aquella Universidad. Véanse: M. HERNÁNDEZ VILLAESCUSA, *La Inmaculada Concepción y las Universidades españolas*, 2.ª ed. Oñate 1901. Asimismo más bibliog. en LE BACHELET, o. c., 1129.

[35] Por lo que se refiere a la Universidad de Salamanca Cf. ANTONIO PÉREZ, *La Universidad de Salamanca y la Purísima Concepción:* RazFe 11 (1905) 333-348; 452-465. Esta costumbre se convirtió en ley para todas las universidades españolas desde 1779.

[36] Véanse las obras citadas, SOLÁ, p. 131 y s., y sobre todo LE BACHELET, col. 1180 y s.

[37] He aquí el texto latino del voto: «Et pro hac piissima veritate, sanguinem, si oportuerit, profundere, et mortem subire non recusabo.»

«Con el mismo voto y juramento se obligó la ciudad de Manresa en 1618 «fins a perdre la vida i la hasienda».

«Este mismo voto y juramento hicieron las Cortes de Castilla con el Rey Felipe IV en Madrid, año 1621, obligándose todos a defender el misterio hasta donde alcanzaran sus fuerzas; voto y juramento que volvieron a hacer las Cortes españolas en 1760 con Carlos III, las cuales expusieron a Su Santidad Clemente XIII «que siendo muy pocos los vasallos del Rey Católico que no estén incorporados en alguna Orden Militar, Universidad, Ayuntamiento, Colegio, Cofradía u otro cuerpo establecido legítimamente, se observa en todos ellos, con el mayor cuidado, que al entrar haga cada uno juramento solemne de sostener y defender con todo celo hasta donde alcancen sus fuerzas el misterio de la Inmaculada Concepción. Las Cortes de 1644, según el P. Velázquez, pidieron a Felipe IV que insistiera en pedir la definición dogmática del misterio, y le recordaban que no había cosa alguna capaz de apartar a los españoles de su amor a este privilegio de María, por defender el cual estaban todos los hijos de España dispuestos a derramar su sangre» [38].

6. *El Concilio de Trento*

Este ambiente cristiano, tan característico de su devoción y entusiasmo para con la Inmaculada, era justamente una consecuencia y un estímulo de la posición tomada por la Santa Sede y la autoridad eclesiástica. En efecto, no se detuvo ésta sobre los pasos dados por Sixto IV, según antes hemos expuesto.

El Papa Alejandro VI confirmó la Bula *Grave nimis* con la suya *Illius qui,* del 22 de febrero de 1502. León X, con el objeto de proponer este tema al Concilio V de Letrán de 1512-17, hizo escribir a CAYETANO su *Tractatus de Conceptione Beatae Mariae Virginis ad Leonem X...* Roma 1515.

Consta asimismo que el Concilio de Letrán y XVIII ecuménico se propuso de alguna manera el problema de la definición de este dogma. Sin embargo, las circunstancias del tiempo no parecieron apropiadas para un acontecimiento tan transcendental, ni la manifestación o conocimiento de la doctrina estaban suficientemente desarrollados para proceder a tan solemne declaración.

---

[38] J. B. FERRERES, o. c., p. 216 y s.

No mucho después, en 1545, se inauguró el gran Concilio de Trento, indudablemente uno de los más transcendentales de la Historia. Frente a la herejía protestante y a la multitud de errores dogmáticos y disciplinares, que ella había promovido, la Iglesia y el Concilio se sentían sumamente agitados. Desde un principio eran innumerables y de vital importancia para la Iglesia los problemas que se planteaban, y el Concilio estaba llamado a resolver. Por esto no parecía tampoco, en estas circunstancias, el momento propicio para proponer el asunto de la Concepción Inmaculada de María.

Sin embargo, tal era la efervescencia de la opinión y el ambiente general favorable a la misma, que muy pronto, ya en la sesión V, es decir, la segunda que proclamaba decretos conciliares, se abordó con toda decisión este tema. En efecto, con el fin de oponerse a una de las doctrinas fundamentales del protestantismo, que negaba la universalidad del pecado original renovando los antiguos errores pelagianos, el Concilio de Trento proclamó el 17 de junio de 1546 la universalidad más absoluta del pecado original y por consiguiente la necesidad del bautismo aun para los niños recién nacidos [39].

Tal fué el célebre decreto, que todos los católicos aceptaron sin ninguna dificultad. Mas para la inmensa mayoría de los católicos, esta decisión conciliar entrañaba un peligro positivo para la doctrina de la Inmaculada Concepción. De hecho, los que negaban este privilegio de María lo tomaban como un argumento poderoso en su favor. En efecto, si la ley del pecado original, que según expresamente define el Concilio, se trasmite por generación, es absolutamente universal, no hay duda que toda pura criatura ha sido concebida con este pecado, y por consiguiente, también la Santísima Virgen debe ser incluída en esta ley. Por esto, viendo los defensores del privilegio de María esta fatal consecuencia, que se oponía a las decisiones ya tomadas por los Romanos Pontífices y al sentir casi general de la Iglesia, se decidieron a obrar con toda decisión [40].

Más aún; juzgando que la ocasión era particularmente propicia para proceder a una definición dogmática de esta doctrina, iniciaron una intensa campaña en este sentido. El héroe de la misma fué el

---

[39] Véase el texto del decreto en DB., n. 787 y s. Cf. LE BACHELET, o. c., col. 1166 y s.

[40] En todo el desarrollo de las discusiones del Concilio se advierte claramente que ésta fué la ocasión de haber abordado el problema de la Inmaculada.

Cardenal español Pacheco, obispo de Jaén, quien tan intensa participación tuvo en las tareas del Concilio Tridentino. No obstante la buena disposición, que respecto de la misma doctrina reinaba generalmente en los Teólogos y Padres del Concilio, no pareció oportuno tratar de ella en el Concilio. Desde luego persistían las mismas razones, que habían influído en el Concilio de Letrán, para excluir por entonces una definición dogmática. Eran tantos los dogmas impugnados por los protestantes, que se imponía ante todo asegurarlos contra todos los adversarios, y por lo mismo no era prudente introducir nuevos problemas doctrinales que pudieran aumentar las dificultades y aun sembrar confusión en el dogma católico.

Mas, no obstante la seriedad de este razonamiento, no quedaron vencidos los partidarios más decididos de la Inmaculada Concepción. El Cardenal Pacheco, apoyado constantemente por multitud de teólogos, principalmente españoles, continuó insistiendo en su argumentación cada vez más apremiante. Si el Concilio no hubiera tratado la cuestión del pecado original, se podría prescindir de tocar la doctrina sobre la Inmaculada. Pero siendo así que se iba a definir con toda precisión la universalidad del pecado original, como era necesario hacerlo contra los errores protestantes, era evidente que esto constituía un golpe, indirecto ciertamente, pero terrible contra el dogma mariano. En efecto, no solamente podía deducirse en buena lógica, que, siendo universal y contrayéndose por generación el pecado original, también María había incurrido en él, sino que sabiendo todos que esta cuestión era tan debatida entonces y estaba presente en la mente de los teólogos, se interpretaría como una condenación de la misma el no tratar de ella ni determinar la posición del Concilio.

Estas razones del Cardenal Pacheco hicieron mella al fin en el ánimo de los Teólogos y Padres tridentinos. Por esto se aceptó la propuesta, y después de examinar detenidamente todo el problema se determinó añadir al decreto sobre el pecado original un complemento, que indicara claramente la posición del Concilio respecto de la doctrina sobre la Inmaculada Concepción de María. En efecto, después de expresar claramente la universalidad del pecado original, que se transmite por generación a todos los descendientes de Adán, se añadió lo siguiente:

«Declara, sin embargo, este mismo Santo Concilio, que no entra en su intención el incluir en este decreto sobre el pecado original a la Bienaventurada e Inmaculada Virgen María Madre de Dios, sino

que deben observarse las constituciones de Sixto IV de feliz memoria, con las penas en ellas contenidas, que el Concilio renueva» [41].

La gravedad y significación de estas expresiones es fácil de comprender. Por de pronto renuevan las decisiones dadas por el Papa Sixto IV, con lo cual alcanzan éstas una significación muy particular, ya que el mismo Concilio ecuménico y los Teólogos y Padres en él congregados las renuevan y hacen suyas. Se persiste, pues, en la aprobación positiva de la Misa y oficio en honor de la Inmacula y en la prohibición de llamar herética a la doctrina sobre la Concepción Inmaculada de María, lanzando excomunión contra los que se atrevieran a proferir ninguna censura semejante.

Pero la significación del decreto tridentino no se limita a la repetición o renovación de las decisiones ya existentes de Sixto IV. Ya entonces los Teólogos partidarios del dogma mariano lo interpretaron como una especie de definición implícita del privilegio de María. Mas, para que no quedara ninguna duda sobre ello, el mismo Papa Pío IX, en la Bula de promulgación del dogma de la Inmaculada, afirma expresamente que el Concilio de Trento ya en su tiempo *insinuó* esta doctrina de una manera bastante clara, como las circunstancias lo permitían [42]. En efecto, si después de anunciar las universalidad del pecado original afirma expresamente que no es su intención decidir nada en este punto por lo que se refiere a la Madre de Dios, parece indicar con bastante claridad que ella no puede ser incluída en la ley universal, y por consiguiente que fué concebida sin pecado original. De todos modos, como claramente la expresa el Concilio, no era su intención dar una definición sobre esta materia. Así, pues, aunque los defensores del dogma quedaron sumamente complacidos, no lo consideraron como un triunfo total y definitivo.

7. *El Papa San Pío V (1566-72), Paulo V (1605-21) y Gregorio XV (1621-23)*

Después del Concilio de Trento nos encontramos bien pronto con

---

[41] Véase el texto latino en DB., n. 792: «Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV, sub poenis in eisdem constitutionibus contentis, quas innovat.» Véase también en *Concilium Tridentinum*, V, 238 y s., y LE BACHELET, o. c., col. 1168.

[42] Véase el texto de la Bula de Pío IX en *Collectio Lacensis*, VI, 842 y s.

varios documentos pontificios, que completan la posición ventajosa en que se hallaba la doctrina sobre la Inmaculada. Esta vez es el Papa San Pío V, lo cual tiene una significación muy singular, por pertenecer a la Orden de Predicadores, en la cual predominaba la opinión contraria, basándose en gran parte en la autoridad de Santo Tomás de Aquino. De todos modos no era San Pío V el único insigne dominico que militaba entre los defensores del dogma mariano [43].

Dos veces intervino Pío V en la cuestión acerca de la Inmaculada Concepción, y en ambas puso bien de manifiesto sus convicciones enteramente favorables. La primera tuvo lugar en la Bula de excomunión de Miguel Bayo, publicada por Pío V el 1.° de octubre de 1567. En efecto, habiendo Miguel Bayo, profesor de la Universidad de Lovaina, defendido diversos errores en la cátedra y por escrito, el Papa Pío IV (1559-65) le impuso silencio; mas como él no se sometiera, Pío V publicó en 1567 su célebre Bula *Ex omnibus afflictionibus,* en la que sin nombrar a Bayo condenaba una larga serie de 80 proposiciones, en las que se condensan sus errores. Esta Bula, con todo su contenido, fué renovada y plenamente aprobada en particular por Gregorio XIII [44] y por Urbano VIII [45].

Pues bien, entre esas proposiciones, reprobadas por Pío V y por varios Papas sucesores suyos, debemos notar la 73, que se expresa así: «Nadie, fuera de Cristo, está sin pecado original. Así, pues, la Santísima Virgen murió por el pecado contraído de Adán, y todos los trabajos, que ella y los demás justos sufrieron en este mundo, fueron castigos del pecado actual o del original» [46]. Al condenar el Papa simplemente la proposición, en que Bayo niega a la Santísima Virgen

---

[43] Son dignos de mención: el célebre CATARINO y TOMÁS CAMPANELLA, GUILLERMO PEPIN, S. LUIS BERTRÁN y otros, particularmente ocho dominicos, quienes en 1618 pidieron al Romano Pontífice que impusiera a su Orden el predicar públicamente en favor de la Inmaculada. Véase, además, LE BACHELET, o. c., col. 1150 y s.

[44] El texto de la Bula de Pío V puede verse en DU PLESSIS, *Collectio Iudiciorum...*, París, 1755 y s., y *Corp. Iur. Can.,* ed. RICHTER, II, 136 y s. Gregorio XIII confirmó esta Bula con la suya *Provissionis nostrae,* de 29 de enero de 1579, y que puede verse en *Bull. Rom.,* ed. TAURINENSE, 8, 315 y s.

[45] Urbano VIII dió su confirmación con la Bula *In eminenti,* del 6 de marzo de 1641. Cf. *Bull. Rom.,* ed. *Taurinense,* 15, 93 a y s.

[46] He aquí el texto latino de la proposición condenada de Bayo: «Nemo, praeter Christum, est absque peccato originali: hinc Beata Virgo mortua est propter peccatum ex Adam contractum, omnesque eius affictiones in hac vita sicut et aliorum iustorum fuerunt ultiones peccati actualis vel originalis.» Cf. DB., n. 1035.

el privilegio de su Inmaculada Concepción, bien claramente demuestra su parecer favorable al dogma.

Por segunda vez intervino Pío V en la cuestión de la Inmaculada, dándole claras pruebas de preferencia, al publicarse en 1568 el nuevo Breviario Romano reformado. En éste se suprimían diversas fiestas y se manifestaba claramente la tendencia de simplificar y comprimir. Sin embargo, aunque suprimió los oficios de Nogarole y Busti, dejó una Misa y Oficio propios en honor de la Inmaculada Concepción. Es un rasgo muy significativo sobre el favor manifestado por Pío V hacia la opinión favorable a María.

Todavía podemos añadir otro complemento de Pío V. Es la Bula *Super speculum Domini*, en la que se renuevan las disposiciones de Sixto IV y del Concilio de Trento y se da una prohibición general de toda clase de trabajos en pro y en contra del dogma, escritos en lengua vulgar [47].

Estas mismas disposiciones, con ocasión de repetirse las controversias y ataques contra la doctrina inmaculista, fueron repetidas por Paulo V (1605-21) y Gregorio XV (1621-27).

Sin embargo, estos Papas no se limitaron a repetir la disposición de Pío V, en que se prohibía toda clase de escritos, favorables o desfavorables, en lengua vulgar, sino que pasaron más adelante. En efecto, ante la insistencia del rey de España Felipe III, Paulo V impuso silencio a los adversarios del dogma mariano, si bien establecía una limitación, es decir, en actos o discusiones públicas [48].

Pero los españoles, tan entusiastas de la Inmaculada, no se aquietaron con esto. Felipe III y su hijo Felipe IV continuaron instando con el fin de obtener una prohibición absoluta y sin limitación ninguna. Finalmente, pues, cediendo a sus instancias, Gregorio XV extendió la prohibición a toda clase de discusiones, aun las privadas [49].

8. *El Papa Alejandro VII (1655-67) y Clemente XI (1700-21)*

Tal era la situación en que se encontraba la cuestión de la Inmaculada a mediados del siglo XVII. Diríamos que no podía ser más favorable a los defensores del dogma. A las primitivas disposiciones del Concilio de Basilea, que la declaraba opinión piadosa y de Sixto IV,

---

[47] Cf. LE BACHELET, o. c., col. 1171 y s.
[48] Ibíd., col. 1172 y s.
[49] Ibíd., col. 1173 y s.

que aprobaba su culto litúrgico y prohibía llamar herética a la sentencia favorable, se habían añadido el decreto del Concilio de Trento, que daba a entender que en María se había hecho una excepción en la ley universal del pecado original, y más adelante los decretos de Pío V, Paulo V y Gregorio XV, por los que se aprobaba de nuevo el oficio y Misa de la Inmaculada y se prohibían toda clase de controversias contra esta doctrina. El terreno, como se ve, estaba bien preparado para la futura promulgación del dogma.

Pero a mediados del siglo XVII, mientras se renovaban, sobre todo de parte de España, las campañas en favor de la Inmaculada, y las Universidades y gran multitud de instituciones, ciudades y territorios [50] se comprometían con voto a la defensa del dogma mariano, surgían y se agitaban nuevos adversarios. Eran los jansenistas, quienes so protexto de piedad y rigorismo cristiano predicaban doctrinas disolventes, que contribuían eficazmente a secar el espíritu de piedad y abrían las puertas al racionalismo y deísmo del siglo XVIII. Contra ellos se dirigió el Papa Alejandro VII con su Bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, en la cual, entre otras cosas, repetía y confirmaba las disposiciones ya existentes sobre esta materia, y dando un paso adelante prohibía la exposición o predicación de la doctrina contraria a la Inmaculada, al mismo tiempo que fomentaba la doctrina fovorable, con tal que no se designara como herética la contraria [51].

Además, dice el Papa en la citada Bula: «Es conocida la antigua piedad de los fieles cristianos para con la Bienaventuarada Virgen Madre María, según la cual su alma *fué preservada inmune de la mancha del pecado original* en el primer instante de su creación e infusión en el cuerpo, por un privilegio especial y gracia de Dios y en previsión de los méritos de Cristo su divino Hijo, Redentor del género humano, y que en este sentido veneran y celebran la fiesta de su concepción. Su número [de los defensores del dogma mariano] ha crecido tanto... que ya casi todos los católicos lo admiten... [52].

---

[50] Véase un buen resumen de esto en J. B. FERRERES, o. c., y en LE BACHELET, o. c.

[51] Esta Bula fué publicada el 8 de diciembre de 1661 y emplea casi la misma expresión de Pío IX en su definición dogmática. Véase en *Bular. Rom.*, ed. *Taurin.*, 16, 739.

[52] He aquí el texto latino: «Vetus est Christifidelium erga eius beatissimam matrem Virginem Mariam pietas sentientium eius animam in primo instanti creationis atque infusionis in corpus fuisse speciali Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Iesu Christi eius filii, humani generis Redemptoris, a macula peccati originalis praeservatam immunem, atque in hoc sensu eius conceptionis festivitatem sollemni ritu colectium et celebratium; crevitque

Bien claramente aparece la gran significación de estas afirmaciones del Papa, ya que manifiesta expresamente la antigüedad y solidez de esta doctrina y el hecho que «casi todos los católicos la han abrazado». Sin embargo, los jansenistas no cejaron en sus ataques más o menos disimulados y encubiertos. Por esto fueron cada vez más apremiantes las instancias de los católicos en favor de una definición del dogma. En este ambiente, y con el objeto de dar más consistencia a la opinión favorable, cortando al mismo tiempo toda esperanza a los adversarios jansenistas, se explica la Bula del Papa Clemente XI del 6 de diciembre de 1708, que debe ser considerada como el triunfo más resonante obtenido hasta esta fecha.

Efectivamente, por la Bula *Commissi nobis* disponía el Papa lo siguiente: «Por la autoridad apostólica... decretamos, ordenamos y mandamos que la fiesta de la Concepción de la bienaventurada Virgen María Inmaculada desde ahora sea observada y celebrada en todo lugar, como las demás fiestas de precepto... y que sea incluída entre las fiestas que todos deben observar» [53]. El paso era de suma transcendencia. Al decretar y mandar el Papa se celebrase obligatoriamente una fiesta, en que se contiene el dogma de la Inmaculada Concepción de María, daba bien claramente a entender que tenía ese dogma como verdadero.

Con este documento pontificio estaba el terreno preparado para la definición dogmática de esta doctrina. Todavía hubo de pasar casi siglo y medio hasta que ésta se realizara. El pueblo cristiano siguió cada día con más entusiasmo en defensa de este dogma, no obstante la irreligiosidad creciente del siglo XVIII. En España se llegaba en 1760 a declarar a María, bajo el título de Inmaculada Concepción, como patrona del reino y de todas sus posesiones de América. El Papa Clemente XIII (1758-69) accedía el 25 de diciembre de 1760 por Bula especial a los deseos de los españoles, concediendo canónicamente a la Inmaculada Concepción el título de Patrona de España y de la América española.

La revolución francesa con todas sus convulsiones, los trastornos y revoluciones del siglo XIX y la irreligiosidad creciente en todas partes no hicieron más que confirmar al Romano Pontífice en la necesidad de proclamar el dogma mariano, como medio para contribuir a

---

horum numerus post Constitutiones Sixti IV a Conc. Tridentino innovatas... ita, ut... iam fere omnes catholici eam complectantur...» Cf. DB., n. 1100.

[53] Bula del 6 de dic. de 1708. Véase en *Bull. Rom.*, ed. *Taurin.*

fomentar el espíritu de piedad en los fieles cristianos. Por esto el gran Papa Pío IX (1846-78), apenas vuelto del destierro, a donde lo había arrojado la revolución de 1848, y repuesto de la primera consternación que produjo en su espíritu la perversión política que rodea los primeros años de su pontificado, dirigióse a toda la cristiandad para conocer la verdadera opinión del mundo entero sobre la doctrina de la Inmaculada Concepción de María. En todo el orbe cristiano resonó una voz casi unánime en favor de su definición, por lo cual el Romano Pontífice, habiéndose asesorado sobre la tradición eclesiástica por medio de una junta de veinte insignes Teólogos y de una nutrida comisión de Cardenales, el 8 de diciembre de 1854 pronunciaba solemnemente la definición dogmática de la Inmaculada Concepción por la Bula *Ineffabilis Deus*.

He aquí las palabras solemnes con que Pío IX proclamaba este dogma, que fué acogido triunfalmente en toda la cristiandad: ...«En honor de la Santísima e Individua Trinidad; para gloria y ornamento de la Virgen Madre de Dios; para exaltación de la fe católica y aumento de la religión cristiana: con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados Apóstoles Pedro y Pablo y nuestra, declaramos, pronunciamos y definimos que es revelada por Dios y en consecuencia debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles cristianos la doctrina, que sostiene que la bienaventurada Virgen María, en el primer instante de su Concepción, por gracia especial y privilegio de Dios Omnipotente y en previsión de los méritos de Jesucristo, Redentor del género humano, fué preservada inmune de toda mancha de pecado original...» [54].

De este modo, a través de los vaivenes de los tiempos y de las discusiones de los hombres, se fué manifestando de una manera cada vez más clara la verdad sobre la Inmaculada Concepción; la autoridad eclesiástica la fué expresando cada vez de un modo más claro; de hecho ya desde los siglos XVII y XVIII podía ser considerada casi uni-

---

[54] He aquí el texto latino: «Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari Omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.» Puede verse el texto entero de la Bula en *Collectio Lacensis*, VI, 842 y s.

versalmente admitida, hasta que, como fruto maduro del árbol fecundo de la Iglesia, pudo ser recogido y presentado a los fieles cristianos por el Papa Pío IX. Con su solemne definición del 8 de diciembre de 1854, Pío IX no hizo otra cosa que rubricar con su autoridad infalible lo que ya estaba en la mente de muchos Papas que le precedieron y de la mayor parte de los católicos, como lo demostraban las peticiones y respuestas de casi todo el episcopado.

BERNARDINO LLORCA, S. J.

Universidad Pontificia de Salamanca.

Trento y la Inmaculada

Naturaleza del Dogma Mariano

«Declarat tamen haec ipsa sancta synodus, non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem, sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Sixti Papae IV, sub poenis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.» (D 792.)

Esta fórmula cierra el decreto conciliar definitorio del pecado original. No se logró sin controversia. De seguro que en los días (24 y 25 de mayo de 1546) de discusión de los teólogos menores sobre el pecado original, antes de las congregaciones de la sesión quinta, no faltaron alusiones a la cuestión de la Inmaculada, doctrina tan general entonces en la Iglesia, si bien el secretario del Concilio, Massarelli, no las menciona [1]. Con todo, no se contenía tal cuestión en el proyecto de deliberaciones sobre el pecado original que los legados pontificios presentaron al Concilio (28 de mayo). Pero ya en la misma congregación y el primero en hablar, D. Pedro Pacheco, Cardenal de Jaén, afirmó que «cogitandum est... quid agendum de conceptione B. Mariae Virginis, quae quaestio omnino tractanda nunc est et a sacra synodo terminari (omnino debet) [2].

Aunque, como después escribió Massarelli, «longe maior pars censuit, excludendam esse B. Virginem ab hoc peccato. Nonnulli etiam cupiebant decidi et decerni, eam omnino immunem fuisse ab hoc peccato» [3]; los pareceres sobre la oportunidad de una declaración

---

[1] *Concilium Tridentinum*... Edit. Societas Goerresiana... (CTr) t. 5 p. 162-166. Cf. L. Penagos, S. I., *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento:* MiscCom 4 (1945) 166-169; J. Olazarán, S. I., *El Dogma de la Inmaculada Concepción en el Concilio de Trento:* EstEcl 20 (1946) 107s.

[2] CTr 5, 166.

[3] CTr 5, 181. Cf. Olazarán, 117s.

conciliar en esa materia se dividieron, y en varias concregaciones sucesivas, hasta el 17 de junio, se volvió sobre el tema. No es fácil clasificar dichos pareceres, y menos con las modalidades que fueron tomando a lo largo de las discusiones. Algunos querían que se definiera el privilegio mariano; otros que se mencionara; otros que se omitiera; otros que se difiriera el tratar de él; otros que la redacción del decreto sobre el pecado original no ofendiera a la Virgen y a los que defendían su privilegio; otros que se indicara éste como piadosa creencia; otros que se consignara de algún modo la posible excepción; otros que no se ofendiera a ninguna de las dos partes; otros que se les prohibiera a los predicadores hablar contra aquel privilegio; otros que se renovaran las constituciones de Sixto IV sobre el mismo asunto. Se llegó por fin, pero no por unanimidad, como lo hubiera deseado el primer presidente, Card. Del Monte, a la fórmula «Declarat» arriba copiada [4].

En ella literalmente sólo se dice que no se intenta incluir a la Virgen en el decreto conciliar en que se enseña la propagación universal del pecado original y sus consecuencias, así como el alcance de los efectos del bautismo en los que contraen dicho pecado. Por tanto, no se dice que la Virgen fuera exenta del pecado original, pero sí que, al definirse la universalidad de dicho pecado, no se pretende excluir aquel privilegio; no se decide ni la inclusión de María en la ley general del pecado ni la no-inclusión. Ambas opiniones contrarias siguen en pie. Y se vuelve a declarar como valederas las constituciones de Sixto IV. Este Papa en la *Cum praeexcelsa* de 1476 había declarado: «Dignum, quin potius debitum reputamus, universos Christi fideles, ut omnipotenti Deo... de ipsius immaculatae Virginis mira conceptione gratias et laudes referant, et instituta propterea in Dei Ecclesia Missas et alia divina officia dicant, et illis intersint, indulgentiis... in-

---

[4] CTr 5, 166-241. Sobre la historia de esta controversia tridentina pueden verse, además de OLAZARÁN, *l. c.*, y PENAGOS, *l. c.*, 216-225; A. KRÖSS, S. I., *Die Lehre von der Unbefleckten Empfängniss auf dem Konzil von Trient:* ZkathTh 28 (1904) 758-766; X. LE BACHELET, S. I., *Immaculée Conception:* DTC 7, 1166-1169; F. CAVALLERA, S. I., *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel:* BullLittEccl 5 (1913) 241-258.289-315; W. KOCH, *Das Trienter Konzilsdekret de peccato originali:* ThQschr 95 (1913) 430-450.532-564; 96 (1914) 101-123; T. AYUSO, *El Concilio de Trento y la Inmaculada Concepción* (Lérida 1930); A. GAUDEL, *Constitution du Concile de Trente sur le péché originel:* DTC 12, 513-527; A. MICHEL, *Les décrets du Concile de Trente:* HEFELE-LECLERCQ, *Histoire du Concile de Trente*, t. 10 (París 1938) 32-64; M. TONGNETTI, O. S. M., *L'Immacolata al Concilio Tridentino:* Mar 15 (1953) 304-374; 555-586; E. NIEREMBERG, S. I., *Exceptiones Concilii Tridentini pro omnimoda puritate Deiparae Virginis expressae* (Amberes 1655).

vitare...» (D 734). Y en 1483, en la bula *Grave nimis,* al saber que algunos predicaban públicamente como pecado grave o como herejía defender la doctrina de la Inmaculada Concepción, condenó tales asertos, ya que la Santa Sede no había decidido aún la cuestión. Si bien a la vez imponía la misma pena a los que tacharan de pecado grave o de herejía a la opinión contraria (D 735).

Según eso, el «Declarat» tridentino ¿es puramente preceptivo o significa un avance en pro del privilegio mariano? Textualmente parecería que la cuestión queda intacta; pero, si se analizan todos los adjuntos, creemos que hay algo más.

En el primer proyecto de decreto sobre el pecado original presentado a los Padres se decía que aquel pecado se trasmite «in omne genus humanum secundum communem legem» [5]. Pero si la tan universal fórmula paulina «in quo omnes peccaverunt» (Rom 5, 12) no excluía la excepción de María ni alguna otra que Dios acaso hubiera hecho, el Concilio, que no quería tocar la libertad de opinión sobre la Inmaculada, con aquellas palabras lograba su intento, ya que ellas en absoluto no excluyen excepción [6]. Por tanto, el mencionar expresamente el privilegio mariano, aunque sólo fuera para no descartar su posibilidad en esta providencia, importa en el fondo una concesión a la opinión favorable. Pero es que, además, con ello la declaración conciliar reconoce solemnemente la sólida probabilidad de aquella opinión y que por parte de la Escritura y de la tradición no se le podía oponer ninguna objeción insoluble. Todo esto era ya un gran avance.

Por otra parte, si el Concilio oficialmente estima como igualmente pías y sostenibles las dos opiniones contrarias y, por tanto, como no excluído el que un día se descubra como verdadera la desfavorable al privilegio ¿se avendría a consignar en un documento público esa cuestión, si no actuara en él una suerte de seguridad más o menos consciente de que no se expone a tener que confesar un día que aquel privilegio declarado con solemnidad como probable no existe? Aunque dada la posición conciliar esa especie de retractación, no sería teóricamente en desdoro de la Iglesia, y los instruídos no tendrían de qué escandalizarse, al pueblo sencillo sí que le sorprendería ingratamente esa aparente rectificación de un Concilio Ecuménico en su posición anterior. Y por eso pensamos que esa certeza de que aquella decla-

---

[5] CTr 5, 197.

[6] El obispo de Cava dijo en el Concilio: «Placent item verba *secundum communem legem,* quia per ea B. Virgo excipitur»: CTr 5, 200.

ración nunca se corregiría en sentido negativo, debió de influir a su modo aun en los adversarios del privilegio mariano.

De hecho, si la mayor parte de los conciliares estaban por tal privilegio y la fórmula «Declarat» se excogitó para no herir una opinión tan extendida en la Iglesia [7], sería exacto decir que dicha fórmula, aunque respetando la opinión contraria no condenada, había de dar oficialmente alientos a los defensores de la Inmaculada.

Además las mismas constituciones de Sixto IV, que el Concilio renueva, les habían llevado en otro tiempo nuevos impulsos. Este Papa, antiguo fraile menor, que, con ocasión de haber sido atacada la opinión inmaculista, había promovido hacia 1475 una discusión pública de religiosos y sacerdotes sobre el privilegio mariano, concedió en 1476, con la bula *Cum praeexcelsa* (D 734) las indulgencias que solicitaba Leonardo de Nogarole para el oficio *Sicut lilium* compuesto por él en loor de la Inmaculada Concepción. A propósito del cual dice Le Bachelet:

> «Il aurait été difficile de faire une profession plus explicite du glorieux privilège. Dans le verset qui suivait l'hymne de vêpres, l'immaculée conception, l'innocence originelle de la Vierge étaient acclamées: *Immaculata conceptio est hodie Sanctae Mariae Virginis, cuius innocentia indita cunctas illustrat ecclesias.* A maitines, les fideles étaient invités à célébrer *l'immaculée conception* de la Vierge Marie et à adorer Notre-Seigneur Jésus-Christ qui l'avait preservée: *Immaculatam conceptionem virginis Mariae celebremus. Christum eius praeservatorem adoremus Dominum.* La collecte, celle de la fête actuelle, était surtout remarquable parce qu'elle n'énoncait pas seulement le privilège, mais le reliait à sa cause méritoire, la mort rédemptrice du Sauveur, et à son motif, la préparation d'une demeure digne du Verbe incarné. «*Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti: quaesumus, ut qui ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas.*»

Esa bula era un triunfo en pro del privilegio mariano. Pero no terminó con la controversia, y en 1481 se publicó contra dicho privilegio una obra autorizada con lujo de testimonios de SS. Padres, Papas, canonistas, teólogos, de textos escriturísticos y de razones teológicas; se declaraba ilícito (*non est licitum*) afirmar *pertinaciter* o predicar *assertive* aquel privilegio; se decía que la fiesta eclesiástica de la concepción de María se refiere a la concepción espiritual, o sea a la san-

[7] CTr 5, 181.203. Cf. PENAGOS, 225.

tificación de la Virgen, separada de la concepción por un momento casi imperceptible, y el mismo sentido se daba a la *Cum praeexcelsa.* Desagradó tal proceder al Papa, que en la bula *Grave nimis* de 1482 declaró «falsas et erroneas et a veritate alienas» las afirmaciones de los que querían aplicar a la concepción espiritual la fiesta eclesiástica o acusar de herejía a los partidarios de la pía creencia, y en 1483, en una nueva bula que era una reedición de la anterior, extendía las censuras a los que afirmaran que es pecado celebrar el oficio de la concepción o escuchar los sermones en que se hable del privilegio mariano. Otro nuevo triunfo de la opinión inmaculista. Añade Le Bachelet:

> «Cet acte clôt la première étape dans la série des actes officiels du saint-siège en faveur de la pieuse croyance. Un double résultat était acquis: maintenant, la fête de la Conception était non seulement approuvée, mais formellement acceptée par l'Église romaine; en outre, la saint-siège prenait la défense de la pieuse croyance, en ce sens qu'il ne permettait plus de faire intervenir, à son sujet, les mots d'hérésie ni de péché» [8].

Es por lo demás curioso que la misma fórmula tridentina lleva la frase «Immaculatam Virginem Mariam», que sin duda no se puso sin reflexión y que hoy no restringiríamos al pecado personal. ¿No sería un adelantarse en una especie de *sensus plenior* a la futura definición?

Así puede decirse que en definitiva el «Declarat» tridentino es favorable a la piadosa creencia; no sólo reconoce su fuerte probabilidad, sino que aun insinúa la futura solución. Insinúa. Quizá no nos atreveríamos a emplear ese término, si no lo hubiera hecho ya Pío IX en la bula *Ineffabilis:*

> «Quibus illud profecto gravissimum et omnino maximun accedit, ipsam quoque Tridentinam Synodum, cum dogmaticum de peccato originali ederet decretum, quo iuxta Sacrarum Scripturarum sanctorumque Patrum ac probatissimorum Conciliorum testimonia statuit ac definivit, omnes homines nasci originali culpa infectos, tamen solemniter declarasse, non esse suae intentionis in decreto ipso tantaque definitionis amplitudine comprehendere beatam et immaculatam Virginem Dei Genitricem Mariam. Hac enim declaratione Tridentini Patres ipsam beatissimam Virginem ab originali labe solutam pro rerum temporumque adiunctis satis innuerunt, atque adeo perspicue significarunt, nihil ex divinis litteris,

[8] Le Bachelet, *L. c.*, 7, 1121s.

nihil ex traditione Patrumque auctoritate rite afferri posse, quod tantae Virginis praerogativae quovis modo refragetur» [9].

Dos cosas interesantes afirma aquí el Papa: que el Concilio Tridentino, a razón de las circunstancias de entonces, «insinuó suficientemente» el privilegio mariano; que claramente indicó, que de la Escritura y de la Tradición no se puede con fundamento citar nada que de algún modo niegue aquel privilegio.

Si, pues, el Concilio admite como posible y aun probable, que la Virgen fué preservada del pecado original, cabe preguntar, dando un paso más, cuál es el sentido de esa exención. Si ese privilegio consistía en que María fué exenta del pecado que el Concilio presenta como cometido por Adán y propagado a todos y cada uno de los hombres, la respuesta a nuestra cuestión será obvia y simple, si el mismo Concilio nos instruye sobre la esencia de tal pecado, considerado en los hijos de Adán; si entendemos exactamente en qué consiste el pecado original, podremos apreciar con precisión la índole del privilegio mariano.

Pero dicha esencia estaba por entonces en viva discusión. En el Concilio decía el obispo de Cava: «quid illud (peccatum originale) sit aut que pacto humanum infecerit genus, contentiosis suis disputationibus ignotum penitus (scholastici) reddiderunt». Por eso opinaban algunos conciliares que no había que discutir *quid sit* aquel pecado, por ser tema muy controvertido entre los doctores [10]. La opinión anselmiana de que el pecado original consiste en la privación de la justicia original, que visiblemente se iba imponiendo entre los teólogos, era muy común entre los controversistas pretridentinos (J. Eck, G. Contarini, J. Driedo, A. Virués, J. Clicthove, J. van den Bundere) [11], tanto que en la dieta de Worms se concordó entre protestantes y católicos que el pecado original consistía en la privación de la justicia original, como notó en Trento el delegado del arzobispo de Tréveris [12]. Entre los teólogos menores del Concilio parece prevalecía

---

[9] *Acta et decreta sacrorum Conciliorum recentiorum:* CL 6, 839.

[10] CTr 5, 178. 181. «Quid sit peccatum originale, non disputandum, cum... sit maxime controversum inter doctores.»

[11] Cf. PENAGOS, 147-163.

[12] CTr 5, 172. Y los editores anotan: «Formulam de peccato originali Augustae die 16. augusti 1530 concordatam Laurentius Campegius Cardinalis... Romam misit... hoc tenore: *In secundo articulo post factam ab ipsis (Lutheranis) interpretationem... concordatum est, quod quidem peccatum originale carentia sit originalis iustitiae, quae fidem...*». 176 not. 1: «Unde etiam in celeberrimo illo libro, quem Carolus V in colloquio Ratisbonensi a.

esa opinión, y entre los Padres debía de ser la más común (así los obispos de Lanciano, Motula y Castelmare) [13]. Pero también la corriente agustiniana, de que el pecado original consiste en el reato de la concupiscencia, tuvo sin duda sus partidarios, como antes en los controversistas pretridentinos (J. Fisher), entre los conciliares (el arzobispo de Torres y, como parece, los obispos de Bosa y Accia) [14].

Por su parte, A. Catarino, uno de los *theologi minores* del Concilio, decía que el acto pecaminoso que Adán cometió por propia voluntad, fué nuestro por consentimiento interpretativo, pues todos estábamos en Adán por un pacto que Dios estableció con él, de que, según guardara o no el mandato divino, conservaría o perdería para sí y todos sus hijos la justicia original; en eso consiste formalmente el pecado original, mientras que la pérdida de la justicia no es sino efecto penal suyo [15]. Entre los conciliares siguió sin duda su opinión A. Salmerón, que más tarde hizo de ella un gran elogio, y al parecer el obispo de Canarias [16].

En esa variedad de opiniones ¿qué actitud tomó el Concilio sobre la esencia del pecado original? Se ha dicho que los legados del Papa se opusieron desde el principio a todo debate sobre esa cuestión controvertida y en general que el Concilio no quiso decidirla [17]. Los datos son: Que los legados recomendaron a los teólogos menores para sus discusiones previas a la sesión quinta, que no se preocuparan de definir el pecado original, sino de exponer sus efectos [18]. Que el cardenal Pole, tercer legado, dijo ante el Concilio que nada hay más oscuro que la naturaleza del pecado original; más se lo conoce por experiencia que por definición; muchos han escrito de ello sin pleno éxito; en

---

1541 proposuit, doctrina de originali peccato incipit hac definitione: *Peccatum itaque originale dicimus esse carentiam seu defectum originalis iustitiae debitae inesse...*»

[13] CTr 5, 165. 174. 176. 179. 181. Cf. PENAGOS, 183. 258. 265.

[14] CTr 5, 185. 188. 205s. Arzobispo de Torres: «Peccatum originale, secundum Augustinum, quem inter varias opiniones magis sequendum censeo, duobus constat, concupiscentia videl. et reatu.» Cf. PENAGOS, 140, 174. 183.

[15] A. CATHARINO, *De casu et peccato originali* (Lugduni 1542) 172s. 181. 183. 188-191. 194.

[16] A. SALMERÓN, S. I., *Commentarii in omnes epistolas B. Pauli...* t. 1 (Madriti 1602) 598-602: «Sed nullus neque doctius, neque solidius de hoc articulo disseruit meo iudicio, atque Ambrosius Catharinus.» CTr 5, 175. 194. Cf. CAVALLERA, 247.

[17] CAVALLERA, *L. c.* 246. 250. 297 PENAGOS, 167. 201; H. LENNERZ, S. I., *Das Konzil von Trient und theologische Schulmeinungen:* Schol 4 (1929). 42. 45-47.

[18] CTr 5, 163s.

las reuniones los Padres y los teólogos conciliares, de acuerdo en todo lo demás, han mostrado en esa materia diferentes modos de pensar [19].

Que los legados escribieron al cardenal Farnesio el 28 de mayo de 1546, que sin expreso mandato del Papa no consentirían que se disputara de la esencia y de la definición quiditativa del pecado original, ya que hay tantos pareceres entre los doctores católicos, y no viene a propósito [20]. Que el cardenal de Jaén propuso que no se tratara del pecado original, por estar ya decidido en otros Concilios generales y provinciales lo que a él toca. Que algunos Padres (los obispos de Castelmare y de Bitonto) defendieron que no se debe discutir sobre esa cuestión, por ser muy controvertida entre los teólogos, y que a propósito de otra cuestión el General de los Servitas reivindicó para las teorías de los autores católicos el derecho a que no las tocaran las fórmulas adoptadas contra los protestantes [21].

En cambio otros Padres (los obispos de Belcastro y de Canarias) creían que se debían decidir las cuestiones disputadas en esta materia del pecado original, y, sobre todo, según el obispo de Accia, sería mejor declarar «in quo propria vera peccati ratio consistat; aliter laboramus in vanum». Por su parte, el obispo de Feltri propuso que se aprobara la fórmula de la dieta de Worms en 1540 (en la que, según recordó el delegado del arzobispo de Tréveris, protestantes y católicos convenían en fijar la esencia del pecado original en la privación de la justicia original) y se considerara la de Augusta [22].

Como se vé, no aparece muy nítida la intención del Concilio en cuanto tal, de no decidir la cuestión de la esencia del pecado original. Por otra parte, sabemos que en la lista de errores que se entregó a los teólogos para su examen y si fuera necesario para su condenación, estaba la opinión al parecer defendida por los beneméritos controversistas pretridentinos A. Pighi y su discípulo J. Gropper, de que el pecado original en nosotros no es sino la imputación extrínseca del

---

[19] Cf. CAVALLERA, 307.

[20] Cf. PENAGOS, 167 not. 2: «Onde senza expressa commisione de S. Stá., noi... non consentiremo che s'entrasse a disputar del essentia et della diffinitione quiditativa del peccato originale, essendo in cio li dottori catolici molto varii et non facendo a proposito. La qual nostra determinatione e stata laudata dalla maggior parte di theologi, che sono fuor del concilio, et credemo, che sará similmente laudata et approvata da quelli del concilio.» (CTr 10, 503.)

[21] CTr 5, 172. 174s. 181s. 195. Cf. CAVALLERA, 253.

[22] CTr 5, 172. 175s. 200. 205.

pecado de Adán [23]. Asimismo, la opinión defendida por Seripando, General de los Eremitas, en un tratado que por entonces escribió, de que Dios odia de algún modo la concupiscencia por ser fuente del pecado, fué propuesta por él mismo en el Concilio contra las palabras «in illis (sc. in renatis)... nihil odit Deus» del proyecto de decreto y en ello le siguieron al menos alguno de los teólogos menores y algunos Padres (los obispos de Bertinor, Cava y, al parecer, el de Pesaro [24], y acaso el Card. Pole) [25]. Sin embargo, en el decreto aprobado se puso el «in renatis... nihil odit Deus» (D 792).

Con todo, como de hecho en el decreto definitivo no se decide expresamente en qué consiste la esencia del pecado original, podemos presumir, dada la actitud expresada por los delegados, que el Concilio, que solía limitarse a rechazar los errores de los herejes y evitaba decidir las cuestiones discutidas por entonces entre las escuelas católicas, no quiso zanjar la cuestión y, por tanto, que la letra y la intención próxima de sus definiciones no tocaban, al menos formalmente, la cuestión de la esencia del pecado original ¿Tampoco virtualmente, de suerte se haya de renunciar a deducir del Tridentino conclusiones sobre dicha esencia? Lennerz proclamó esta conclusión general:

> «Para decidir las cuestiones disputadas al tiempo del Concilio Tridentino entre las escuelas católicas, no se puede apelar a la autoridad del Concilio, ni siquiera en esta forma: Es claro que el Concilio no quiso condenar directamente esta o aquella opinión, pero ella no cuadra o cuadra menos a la doctrina general o dirección del Concilio. Tampoco argumentos de probabilidad para tales cuestiones se pueden fundar en la autoridad del Concilio. En ningún modo se puede apelar para eso a su autoridad, pues quiso prescindir de tales cuestiones. No queda sino aducir para su solución otra clase de pruebas» [26].

Pero no creemos que esas palabras excluyan todo intento de racio-

---

[23] CTr 5, 212, not. 6: «*Albertus Pighius,* Controversiarum praecipuarum explicatio, Coloniae 1542 et saepius... De hac Pighii et *Ioannis Gropper,* qui Pighii discipulus erat, doctrina, secundum quam, sicut Adae peccatum, ita etiam Christi redemptio homini non vere inhaeret, sed imputatur, vide *Döllinger,* Reformation 3, 309 sq. cum testibus allegatis; *Hefele-Hergenröther* 9, 936; *Simar,* Dogmatik p. 353.» Cf. D. Soto, *De natura et gratia,* l. 1, c. 9 (Antverpiae 1550) l. 1, c. 9, p. 27s.; Penagos, 138; J. Rivière, *Justification:* DTC 8, 2159. Creemos que no son exactos quienes atribuyen a Catarino una doctrina semejante, como Penagos, 138. 161.

[24] CTr 198. 203. 209. 218. 222. 240 (pero cf. 223). Cf. Penagos, 192-195. 248. 258.

[25] CTr 1, 75s.

[26] *L. c.,* 53.

cinar, a base de las definiciones tridentinas, en pro o en contra de cualquier cuestión disputada, ya que ello sería suponer sin razón suficiente que el Concilio quiso cerrar por su parte el camino a todo progreso dogmático cierto, y aun probable, para toda cuestión disputada entonces entre las escuelas católicas; lo cual sería una consecuencia muy lógica, pero disconforme, en nuestro sentir, con la mente del Concilio, fuera de los casos en que explícitamente haya tomado una postura de radical inhibición. Y desde luego habría que indagar aquella mente en cada caso particular.

En general, pues, diríamos que en cuestiones discutidas, el Concilio no ha querido establecer una de las opiniones, ni como verdad de fe ni como conclusión inmediata y obvia de una definición dogmática, ni siquiera como *clara* afirmación indirecta. Pero bien nota Lennerz que el Concilio «pretendía definir sólo aquello en que convienen las diversas escuelas: la doctrina católica tradicional» [27]. Ahora bien, si respecto a un punto doctrinal católico hay dos opiniones contrarias, objetivamente no pueden ambas ser verdaderas, y, por tanto, si un Concilio define aquel punto doctrinal, es claro que enseña, aunque sólo sea en un virtual remoto, ser verdadera una de las dos opiniones contrarias y la otra falsa, o, acaso, las dos falsas.

¿No cabe, según eso, que, a medida que el estudio teológico, guiado por el Espíritu Santo, va haciendo luz sobre algún punto doctrinal, halle relaciones y puntos de apoyo en aquel mismo Concilio que no quiso tomar partido explícito en una cuestión disputada? ¿La comparación y ulterior profundización de sus afirmaciones no pueden llevar a conclusiones que expliquen mejor el dato dogmático? Y ciertamente, si un día llegara a fijarse como doctrina dogmática una de las dos posiciones contrarias en un tema de discusión relacionado con la doctrina de un Concilio ¿no cabrá proponer *a posteriori* esta posición como más conforme que la contraria, con los asertos de dicho Concilio? «El Concilio, se escribió, tuvo por norma constante no rozar en sus definiciones las cuestiones de escuela, dentro del catolicismo, que dejó a la libre discusión; pero sin definir directamente, bien puede sostenerse que zanjó más de una controversia, señalando la senda de la verdad» [28].

En nuestro caso tenemos que el Concilio intenta presentar la doc-

---

[27] *L. c.*, 49.

[28] V. D. CARRO, O. P., *Las Actas del Concilio de Trento y la edición Goerresiana.* CienTom 45 (1932), 70. Cf. E. HUGON, O. P., *Autour du sacrement de l'ordre:* RevThom 31 (1926), 265s.

trina católica sobre el pecado original; para ello recoge las determinaciones de los Concilios anteriores que trataron del tema y las completa con nuevas aportaciones. Con ello parece haber tocado todos los puntos dogmáticos que interesan acerca del pecado original; lo único que no ha querido decidir son las cuestiones discutidas entre las escuelas católicas, como es la de la esencia del pecado original. Pero sin duda, los elementos para determinar dicha esencia hay que buscarlos entre los datos dogmáticos que da el Concilio. ¿No habrá, pues, lugar a que por el contraste de esos datos se pueda llegar a descubrir elementos ocultos que el Concilio no quiso expresamente ni definir ni establecer expresamente ni aun favorecer con proposiciones de las que inmediatamente se dedujeran?

Por otra parte, es evidente que el decreto tridentino sobre el pecado original ejerció gran influencia en los teólogos posteriores. Era como una profesión de fe católica, que condenaba los errores protestantes, pero que ponía en claro, por oposición a esas novedades erróneas, los elementos integrantes del pecado original y las consecuencias fatales de la falta de Adán. Eran muy expresas las afirmaciones del Concilio sobre el pecado como muerte del alma y como pérdida de la justicia y santidad; y de hecho su insistencia en subrayar esa privación de la justicia original y en quitar valor pecaminoso a la concupiscencia en la que los reformadores ponían el pecado original, atrajo más que antes la atención de los teólogos católicos sobre la privación de la gracia santificante, en una tendencia, que se había de acentuar más y más, a poner el pecado origianl en dicha privación como su único elemento o como su elemento formal. Precisamente al tiempo del Concilio, R. Tapper, famoso controversista lovaniense, insistió en tal doctrina, según afirma Coppens, inspirado sobre todo por las expresiones del Concilio [29].

Creemos, pues, que legítimamente podríamos argüir con el Tridentino sobre la esencia del pecado original, no en el sentido de que allí encontremos dicha doctrina más o menos claramente definida o afirmada, pero sí en cuanto que el Concilio nos propone la doctrina católica, con la cual una de las dos opiniones opuestas puede aparecer más o menos conforme, según qué deducciones legítimas lo puedan probar.

Con todo, evitemos equívocos y bases dudosas. No nos interesa, por el momento, buscar en el Tridentino la clave directa de una determina-

[29] J. Coppens, *Une controverse récente sur la nature du péché originel:* EphThLov 1 (1924) 184.

da posición sobre la esencia del pecado original. Pero sí pretendemos fijar directamente qué elementos incluye el dogma de la Inmaculada Concepción, según los del pecado original que señala el Concilio y según lo que, puestos dichos elementos, nos permita suponer un raciocinio legítimo. Recojamos, pues, ante todo, los datos que nos interesen en el Concilio sobre el pecado original.

> «Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub... potestate... diaboli, totumque Adam... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse: A. S.» (D 788.)

Adán, pues, violó un mandato de Dios; en materia grave, según los efectos; perdió por ello la justicia y santidad; incurrió en la ira de Dios y por ella en la muerte; en el cuerpo y en el alma sufrió quebranto.

Subrayemos el elemento de la pérdida de la justicia y santidad. La fórmula del primer esquema del decreto «sanctitatem et iustitiam, in qua creatus fuit» suscitó discrepancias, ya que así se decidía en favor de una opinión la antigua controversia sobre el momento de la infusión de la gracia santificante en Adán [30]. Muchos aprobaron en general el decreto; algunos en concreto la mencionada fórmula; pero otros querían que ésta se modificara en atención a la contienda escolástica, y que, v. gr.: la palabra «rectitudinem» sustituyera a «sanctitatem», o que el «in qua creatus fuit» se sustituyera por «quam habuit» o «in qua constitutus». La corrección de «constitutus fuerat» introducida en el decreto fué del agrado universal. La discusión conciliar tiene para nosotros el interés de patentizar que, en opinión de todos, Adán (en el momento de su creación o en otro posterior) recibió, con los otros dones de la justicia original, la gracia santificante, y que ésta iba incluída en la expresión «sanctitatem et iustitiam» [31]. Lo cual se confirma por el estilo del Concilio, que más tarde definió la «iustificatio» cristiana (por tanto, con infusión de gracia) con las

---

[30] Cf. SAGÜÉS, *Sacrae Theologiae Summa* t. 2 (Matriti 1952) tr. 2, n. 704.

[31] CTr 5, 218. 223. 235-241. Cf. CAVALLERA, 289-291; PENAGOS, 208s. 212s. 264s., quien nota que el Concilio, con las palabras «sanctitatem et iustitiam», no quiere significar dos ideas distintas, sino sólo el estado de Adán antes de pecar.

palabras «non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum» (D 799). Es, pues, de fe que Adán, antes de pecar, tuvo la gracia santificante y que por el pecado la perdió [32].

El quebranto de Adán en el alma, que menciona el canon, no se refiere, al menos exclusivamente, a la pérdida de la gracia (pues de ella trata la fórmula anterior, ya comentada), sino que añade una idea nueva sobre la inmunidad de la concupiscencia. En el Concilio II de Orange, del que se tomaron esas palabras, se dice: «Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum, id est secundum corpus et animam, in deterius dicit hominem commutatum, sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium... adversatur Scripturae...» (D 174). Claro que se alude, no a una pérdida total de la libertad (D 181.186.199), pero sí a una vulneración de ella, que razonablemente no se supondría ser positiva, sino privativa o sea meramente por la pérdida de algún don sobrenatural. Por tanto, el Tridentino, al copiar en parte aquellas palabras, se refiere a la misma vulneración de la libertad (D 793) y ello privativamente, o sea por la pérdida de algún don sobrenatural, que no será precisamente la gracia (pues de ella ya ha tratado), sino la inmunidad de la concupiscencia, o integridad. Si esa vulneración tocara a la libertad natural *positivamente*, o sea disminuyéndola de uno u otro modo, el Concilio condenaría, contra su habitual proceder, a los muchos que, como recordó el obispo de Accia, sostenían (y sostuvieron después): «naturam illaesam remansisse». Por eso subrayó el mismo obispo que las palabras «nulla etiam animae parte illaesa durante», incluídas en el primer esquema del decreto, se entendieran, no de la naturaleza y sustancia del hombre, sino de la acción desordenada; y encontró apoyo entre los teólogos menores. En cambio, muchos otros, entre Padres y teólogos menores, optaron por que se suprimieran, quizá para evitar el equívoco de una aparente concesión a los protestantes [33].

La gracia santificante ordena al hombre intrínsicamente al último fin y la integridad importa un dominio despótico de la razón sobre la concupiscencia, que es el peor enemigo que tiene el hombre para la consecución del último fin y el arma más eficaz para sus ataques

[32] Cf., sin embargo, H. Lange, S. I.: Schol 3 (1928), 605s.
[33] CTr 5, 196. 205. 208. 217. Cf. Cavallera, 291s, Penagos, 210-212.

contra él del mundo y del demonio. Ya se ve, pues, que afectan aquélla formalmente, y ésta, al menos ocasionalmente, al orden moral. La cautividad del demonio en que cayó Adán, consiste en haberse éste apartado de Dios por el pecado con la pérdida de la gracia, a instigación del diablo, y en haber abierto así, con la pérdida de la inmunidad, la puerta principal a los asaltos diabólicos; pero no en la inmudad contra el hecho de ser tentado, ya que Adán, inocente, y el mismo Cristo, lo fueron. La pérdida de la inmortalidad corporal es del orden físico y no trasciende directamente al orden moral.

Pasa el Concilio a tratar del pecado original en nosotros, y asienta estos datos: El pecado de Adán nos ha privado a sus hijos de la santidad y justicia (y, por tanto, de la gracia santificante); Adán, con su pecado, nos ha trasmitido la muerte, las penas corporales y el mismo pecado, que es muerte del alma:

> «Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam... sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut... mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: A. S.» (D 789.)

Puntualiza más la doctrina diciendo, que el mismo pecado de Adán, y que, por tanto, es único en su origen, es el inherente a cada hombre, no, pues, como un acto repetido de imitación del de Adán, sino por propagación de su mismo pecado; que el único remedio de dicho pecado es el mérito de Cristo Redentor, y que ese mérito se aplica por el bautismo eclesiástico a niños y adultos:

> «Si quis hoc Adae peccatum, quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium... aut per aliud remedium asserit tolli quam per meritum unius mediatoris D. N. I. C.... aut negat ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum, in forma Ecclesiae rite collatum, tam adultis quam parvulis applicari: A. S.» (D 790.)

Insiste en que hay que bautizar a los niños recién nacidos, aunque lo sean de padres bautizados; que se les bautiza para perdón de los pecados, porque de Adán contraen el pecado; que necesariamente hay que expiar dicho pecado para conseguir la gloria; y especifica que los niños, aunque aún no han podido cometer pecados por sí mismos, son bautizados para que, por regeneración, sean limpios de lo que han contraído en su generación:

> «Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti, aut dicit... eos... nihil

> ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam... A. S.... Parvuli qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo... baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt.» (D 791.)

Afirma por fin que por la gracia de Cristo conferida en el bautismo, se perdona el pecado original, y así se borra todo cuanto tiene verdadero carácter de pecado, de suerte que en el bautizado no hay nada que provoque el odio de Dios. Pero queda la concupiscencia para ejercicio de virtud, y en el sentir de la Iglesia se la llama pecado, no porque en rigor y propiamente lo sea, sino porque procede del pecado e inclina a él:

> «Si quis per Iesu Ch. D. N. gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet... A. S. In renatis enim nihil odit Deus... sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, Immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi... Manere autem in baptizatis concupiscentiam... haec sancta synodus fatetur... Hanc concupiscentiam... sancta synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat...» (D 792.)

Tal es el esquema de ideas del decreto sobre el pecado original. Según él, detallemos de qué se vió inmune la Virgen al carecer de pecado original y determinemos en sentido contrario qué dones positivos importaba aquella carencia. De ese modo, parece que nos podremos acercar a fijar mejor, en cuanto sea posible, qué significaba en María la inmunidad de pecado original.

Para ello partimos de un principio difícil, según creemos, de rechazar. Que si, puesta la ley de propagación universal del pecado original, Dios exime por especial privilegio a un hombre de este pecado, le preserva también de todos sus malos efectos, si no hay motivos que lo impidan. Se supone, pues, que rige el principio, mientras sólidas razones en un caso particular no prueben lo contrario. Es evidente que en absoluto pudo Dios librar a una persona del pecado original, y, sin embargo, no concederle la integridad o la inmortalidad y, aun la gracia santificante, si es que la esencia del aquel pecado se puede concebir sin privación de dicha gracia. Pero, si por sólidas razones posi-

tivas no consta de lo contrario, y se sabe que el pecado original es la única causa de nuestro total despojo moral, hay que pensar que, si no hay causa, no hay efecto, y, por tanto, que, si no hay pecado original, subsisten los dones de la justicia original.

Ante todo, resalta en el Tridentino una oposición radical entre pecado original y gracia santificante, que se expresa de varias maneras. La más directa es, cuando al describirse aquel pecado por sus efectos, se señala en primer término que Adán, por su pecado, perdió para sí y para nosotros la gracia santificante (D 789); por tanto, el pecado original implica carencia de una gracia que nos estaba destinada y que debíamos haber recibido en el mismo instante de nuestra concepción, de no haber mediado el pecado, es decir, que aquella carencia es en quien contrae el pecado original una verdadera privación. Esa idea se ilumina con la expresión de «muerte del alma» dada al pecado que se nos trasmite (D 789); la muerte es privación de vida; es obvio que en el lenguaje del Tridentino esa vida que quita el pecado no sea sino la sobrenatural, que se nos da por la gracia que en el mismo canon se acaba de mencionar. Salmerón, teólogo conciliar, dice apelando al Arausicano y al Tridentino: «Fuit autem mors animae, privatio gratiae divinae et originalis illius iustitiae» [34]. Por eso el pecado original cierra también las puertas de la vida eterna (D 791) como consecuencia de la pérdida de la gracia. De ahí que, para abrir aquellas puertas, sea necesaria, aun en los niños, la expiación bautismal, que logra su efecto ni más ni menos que por la reinfusión de la gracia santificante. El pecado original se borra precisamente «per Iesu Ch. D. N. gratiam, quae in baptismate confertur» y no de cualquier manera, como si de algún modo fuera posible la permanencia simultánea de ambos, sino que por aquélla desaparece «totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet» (D 792). De suerte que de aquellos a quienes se ha perdonado el pecado original por la gracia se puede decir que «nihil est damnationis iis... sed veterem hominem exuentes et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu caeli remoretur» (D 792).

Así, pues, el alma, que por el pecado original era objeto de odio divino, por la gracia santificante queda limpia de toda pecaminosidad y libre de cuanto le pueda impedir entrar en el cielo, recibe la amistad

[34] SALMERÓN, *O. c.*, 597.

de Dios y la adopción divina, es hecha heredera del cielo y podemos añadir, aunque el Concilio no lo menciona expresamente, si bien lo recordaron los conciliares, es miembro de Cristo, y por el don del Espíritu Santo, templo de Dios [35].

Ya se ve, pues, la diferencia esencial que pone la gracia entre dos recién nacidos; en el ya bautizado, luminosidad y templo y cielo a los ojos de Dios, y objeto de una predilección divina inmensamente superior al amor que Dios da a todas las criaturas juntas carentes de gracia, con derecho a la eterna visión intuitiva de la divina esencia, frente a la tiniebla y a la servitud y al ningún derecho a predilección singular de Dios y a ser su templo, y a la condenación a no gozarle en visión inmediata, del niño sin bautizar. Cámbiese a la hipótesis un adjunto; póngase el privilegio soberano que sería para un niño el haber recibido en el primer instante de su concepción la gracia con todas sus excelencias y la predilección divina, sin que en ningún momento haya carecido de tales dones y sin que ni el más mínimo instante haya sufrido el zarpazo del pecado. No se trata ya de la egregia prerrogativa de S. Juan Bautista, de haber sido santificado en el vientre de su madre, pero no en el primer instante de su concepción sin haber sido previamente pecador. Y esta fué la fortuna de la Virgen. Hija adoptiva de Dios, su templo, su cielo, su objeto de singular predilección, desde el primer momento en que empezó a ser, y ni un solo instante tiniebla y sierva y condenada.

Porque consideramos que, si María ha sido en todo instante exenta del pecado original, fué preservada también en todo instante, al menos de su más sustancial y más terrible efecto, que es la privación de la gracia santificante. Y cierto que, si el privilegio mariano no importaba, al menos, el que la Virgen recibiera desde su concepción aquella gracia, una vez que el pecado original no podía ser personal, resultaría enigmático el ponderar tanto dicho privilegio. En cambio, en nuestra suposición, y aunque el privilegio mariano no consistiera sino en que la Virgen ni por un solo instante fué privada de la gracia, estaba bien justificado toda loa que se tributa a tal prerrogativa. Ahora bien, el Tridentino que, según hemos dicho, no describe el pecado original sino por sus efectos y señala en primer lugar y a todas luces como su efecto esencial la privación de la gracia, supone sin duda que, donde no hay pecado original, no se ha seguido aquel efecto; de lo contrario, también en ese caso se daría el hecho de que

[35] CTr 5, 187. 194. 196.

aquella persona, aun sin haber contraído pecado original, estaría *privada* de la gracia, y ello por el pecado de Adán. Justamente, pues, pensamos que, dada la doctrina tridentina sobre aquel pecado y aunque no lo enseña expresamente, la preservación del pecado original importa al menos ausencia de privación de la gracia santificante. Y ésta es la primera enseñanza que sacamos del Concilio, con respecto al dogma de la Inmaculada Concepción: que María tuvo desde el primer instante de su ser la gracia santificante.

Añádase a esto un elemento nuevo de gran interés, si es que el Tridentino al menos implícitamente lo supone. Establece que el pecado original no se quita «per aliud remedium... quam per meritum unius mediatoris Domini N. I. Ch., qui nos Deo reconciliavit in sanguine suo, *factus nobis iustitia, sanctificatio et redemptio*», y que se aplica «ipsum Christi Iesu meritum per baptismi sacramentum... tam adultis quam parvulis... quia *non est aliud nomen sub caelo datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*; unde illa vox: *ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi*; et illa: *quicumque baptizati estis, Christum induistis*» (D 790). Y luego vuelve a decir que el pecado original, aun en los niños «regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aeternam consequendam» (D 791), para explicar al punto que se borra precisamente «per Iesu Ch. D. N. gratiam, quae in baptismate confertur» (D 792). Todo lo cual es afirmar que los que contraen el pecado original no se libran de él sino por los méritos de Cristo y, por tanto, por la gracia santificante que El nos ha merecido, para lo cual se apela a que El es quien nos ha reconciliado con Dios, nos ha justificado y redimido; luego, dado que de suyo el pecado de Adán daña «eius propagini», pierde la gracia «sibi... et... nobis» y se trasmite «in omne genus humanum» (D 789), de modo que «inest unicuique proprium» y precisamente por eso todos los nacidos tienen que ser bautizados (D 791) ¿no sería más obvio suponer que, si en esa regla general hay alguna exención privilegiada del pecado original, como es la de la Virgen, se debe atribuir a los méritos de Cristo Redentor que hayan prevenido aquella excepción, es decir, que hayan logrado librar a una persona del pecado original, no por mera purificación posterior a la contracción del pecado, sino por preservación de caer en él? La conclusión no es de necesidad lógica, pues en absoluto la letra del texto tridentino no parece excluir el que la Virgen no hubiera contraído ni el *débito* del pecado original y, por tanto, que no fué redimida sino predestinada con Cristo antes de la previsión del pecado original; pero nuestra explicación parece de suyo más cóngrua y natural. Y en tal caso, si se puede discutir si la gracia santificante

de Adán fué gracia de Cristo (no precisamente de Cristo Redentor), es claro que, si una persona ha sido preservada del pecado original por los méritos de Cristo Redentor, la gracia santificante que se le infunde en su concepción es gracia de Cristo Redentor, y, por tanto, gracia que, si en ninguna hipótesis es específicamente distinta de la de Adán, tiene un valor extrínseco propio, por ser fruto del mérito personal de Cristo y, precisamente, como Redentor. De ahí que, si María se dice haber sido eximida del pecado original por Cristo, se afirma que la gracia santificante recibida por ella en su concepción, tiene el valor de haber sido merecida y concedida por Cristo Redentor.

Una aclaración. Este privilegio de que María, al ser preservada del pecado original, haya recibido en su primer instante la gracia santificante, subsiste sustancialmente, aunque el grado de gracia recibido haya sido el ínfimo que se pueda infundir. Si, pues, consta, según sentencia hoy común y cierta, que la Virgen ya en el primer momento de su existencia recibió más gracia que la final de cualquier hombre o ángel y aun, según opinión sólidamente probable, de todos los ángeles y hombres juntos [36], ese cúmulo de gracia sería un gran privilegio, pero esencialmente distinto del puro hecho de haber recibido la gracia en el primer instante de su concepción. De igual modo el que la gracia inicial de María fuera inamisible por confirmación en gracia, tampoco afecta a la esencia del primer privilegio, que conservaría todo su valor, aunque María hubiera de perder algún día por un pecado mortal su primera gracia.

Demos un paso más. Por el hecho de su inmunidad del pecado original, aun prescindiendo de otras razones, parece, según lo dicho, que hay que admitir en la mente del Tridentino, que María tuvo desde el primer instante la gracia santificante. ¿Se podrá decir paralelamente que aquella misma inmunidad importa en María el don de integridad, es decir, de plena sujeción del apetito sensitivo o concupiscencia a la razón, de suerte que, sin consentimiento de la voluntad, no pudiera tender a su obieto ni, puesta ya la tendencia, permanecer en ella ni mucho menos resistir el disentimiento positivo de la voluntad? El problema se pone, no sólo del acto segundo, o sea de actos de aquella insubordinación, sino del acto primero, o sea de la capacidad de tal insubordinación, ni sólo de concupiscencia *ligada*, o sea que no pueda actuar sólo por carecer de ocasiones o del impres-

[36] Cf. J. DE ALDAMA, S. I.: *Sacrae Theologiae Summa* t. 32 (Matriti 1953) tr. 2 n. 69-74.

cindible concurso divino, y no por falta de vigor, sino de concupiscencia *extinguida*, o sea que de hecho, aun puesta la ocasión, no tiene poder de rebelarse contra la razón.

Si la concupiscencia es natural y, por tanto, la integridad es preternatural, de suyo no es pecaminosa, si deliberadamente no se consiente a sus estímulos. Es claro también, por nuestra propia experiencia, que no está reñida con la gracia santificante. Y, por tanto, que el hecho de concepción sin pecado original no está de necesidad absoluta unido con la inmunidad de la concupiscencia. Además vemos que, si bien, según el Tridentino, la inmortalidad y el sufrimiento físico siguen al pecado original, pueden conjugarse con la ausencia de dicho pecado, como ocurrió en Cristo.

Sin embargo, el Concilio supone una unión íntima entre pecado original y concupiscencia. En cuanto se colige de lo que de sus opiniones nos queda en las actas, podemos adelantar la conclusión básica de que tanto entre los teólogos menores como entre los Padres triunfaba la idea de que en la actual economía la concupiscencia está tan ligada al pecado original, que sólo se concibe como constitutivo o como pena o como efecto de él, si bien todos estaban de acuerdo en que no es propiamente pecado.

Así algunos parecían identificar, al menos en el nombre, concupiscencia y pecado original, como el obispo de Fano, para quien «concupiscentia dicitur peccatum originale», mientras para el de Accia «innatam concupiscentiam malum illud esse quod vitiata origine ab Adam trahimus, quo natura filii (irae) nascimur» [37]. En la misma dirección, pero más dentro de la línea agustiniana, decían otros que el pecado original era el *reatus concupiscentiae*, o sea un compuesto de concupiscencia y reato, de modo que éste se borra por el bautismo y queda aquélla, que sólo impropiamente es pecado. Esta concepción, representada entre los controversistas pretridentinos por J. Fisher, en el Concilio aparece al menos en el arzobispo de Torres y, al parecer, en el de Bosa. El arzobispo de Matera parece admitir que el pecado original consiste en una mancha que contrae el alma al ser infundida en la carne corrompida por el pecado de Adán y que se borra por el bautismo, aunque permanece la concupiscencia de la carne [38]. Aún más concretamente se sostenía que el pecado original está integrado por un elemento formal, que, según se decía más comúnmente, es la priva-

---

[37] CTr 5, 165. 174. 181. 206 (pero cf. 184). Cf. CAVALLERA, 253s.
[38] Cf. PENAGOS, 139s. 163. CTr 181s. 176s. 181s. 188.

ción de la justicia original, y otro material, que es la concupiscencia y que el bautismo no destruye. Precisamente esta concepción es la que ya privaba entre los controversistas pretridentinos, como J. Eck, J. Driedo, J. Van den Bundere, y en el Concilio la expresaron, entre otros, los obispos de Motula y de Fano [39]; hasta se llegó a incluir en el primer esquema de decreto la fórmula de que no se reprueba «quod in scholis compendio dici solet, manere in baptizatis originalis peccati materiale, formali sublato» [40], pero que desagradó a los Padres, sin duda por su sabor a disputa de escuela. Ya se ve, pues, que en estas concepciones la concupiscencia es algo intrínseco, si bien como elemento material, al pecado de origen.

Otra observación interesante es, que en el mismo primer esquema se decía, con respecto sobre todo a la concupiscencia: «Has peccati reliquias, quas B. Paulus vocat peccatum», pero que tal fórmula, como podía dejar sospechar que quedaba en nosotros algo de pecado, o sea como alguna parte de él, después del bautismo, no gustó a varios obispos, que en vez de ella quisieran que se expresara la concupiscencia; así el obispo de Fiésole decía de dicha fórmula: «non placet, cum non remanet peccatum, cum diceremus aliquo modo rationem peccati manere, sed dicatur *incitamentum,* y le apoyaron los obispos de Lanciano y de Caorle. De hecho en el decreto definitivo se puso «hanc concupiscentiam» en vez de «has peccati reliquias» [41]. Se afirma la idea de que la concupiscencia que queda después del bautismo es una secuela del pecado original, sin que ella sea como un resto propiamente dicho de pecado. Y la misma idea se puede decir que late en la insistente afirmación de teólogos menores y de Padres, de que la concupiscencia que queda después del pecado no es propiamente pecado, y se nos deja, según añaden muchos, para ejercicio de virtud y corona de victoria sobre ella (los arzobispos de Matera y de Torres; los obispos de Senigallia, Verona, Motula, Canarias y Accia). Así se formula el pensamiento implícito de que antes del pecado original no había concupiscencia y, por tanto, al desaparecer éste, de suyo debiera desaparecer también aquélla; sin embargo, se nos deja, por una finalidad extrínseca, la del ejercicio de virtud [42]. Algunos, como los obispos de Armagh y de Canarias, subrayan la idea de que la concupiscencia es una pena del pecado original. El obispo de Bosa observa que conoce-

[39] Cf. PENAGOS, 147. 154. 158. CTr 5, 173. 179. 184.
[40] CTr 5, 197.
[41] CTr 5, 197. 200. 202. 207. 219. Cf. PENAGOS, 252.
[42] CTr 5, 166. 182-185. 187. 191. 199s.

mos experimentalmente el pecado original por la continua guerra que en nosotros sentimos [43].

No es, pues, ya tan de extrañar, que los conciliares admitieran que, con S. Pablo y S. Agustín, a la concupiscencia se la puede llamar pecado, si bien no en un sentido verdadero y propio, sino en cuanto procede del pecado e inclina a pecar. Entre los controversistas pretridentinos, Eck decía que se la puede llamar pecado, porque «ex peccato est ipsaque ad peccatum provocat», y entre los conciliares abundaron fórmulas equivalentes: «Quia ex peccato originali contrahitur et ad peccatum inclinat». Al resumir Massarelli los pareceres de los Padres, decía: «Et licet aliquando ab Apostolo peccatum vocetur, id fit, quia ex peccato est et ad peccatum inclinat» [44].

Como conclusión de lo expuesto se deduce que, según la mente de los conciliares, la concupiscencia va aneja al pecado original como una especie de parte intrínseca suya; que, por tanto, la que queda en nosotros después de perdonado dicho pecado es efecto suyo; que aun a ésta se llama pecado precisamente por provenir del pecado, aunque también por inclinar a él; que se nos deja para ejercicio de virtud. Así, pues, la concupiscencia en esta economía no se concibe, sino en función del pecado original y de sus consecuencias. Según eso, si un hombre fuera exento del pecado original ¿tendría concupiscencia? Los conciliares no responden explícitamente a esa pregunta; pero si bien acaso no se formularon el problema, su modo de hablar parece suponer que de hecho en este orden no puede haber concupiscencia sin previo pecado original. Y en buena lógica, tal debiera ser su respuesta; pues quitada la causa no hay efecto. Si Dios nos había destinado a todos y cada uno el don de integridad y lo perdimos por el pecado original, es obvio suponer que, si por excepción no se contrae el pecado original, tampoco se pierde aquel don.

El Concilio expresó con breves fórmulas el mismo sentir. En la redacción última del decreto se afirmaba: «Manere... in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit... Hanc concupiscentiam... sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat». Y fué la redacción que se aprobó (D 792). Aquí, pues, también se afirma que la concupiscencia de los bau-

---

[43] CTr 5, 172. 175. 178.
[44] Cf. PENAGOS, 149. CTr 5, 184. 193-196.

tizados se llama pecado, y ello porque viene del pecado e inclina a él; que se la deja en el bautizado para ejercicio de virtud. Por tanto, también se supone que la concupiscencia en esta providencia no se concibe sino como aneja al pecado original. Si, pues, una persona humana fuera exenta de dicho pecado ¿estaría libre de ella? Esto no lo decide el Concilio, pero parece totalmente dentro de su mentalidad, sobre todo ya que él expone el pecado original por sus afectos. Si la concupiscencia es efecto del pecado original, no se dará donde no haya pecado original; este principio lógicamente se ha de mantener, mientras el Concilio no indique que, aun en la persona que acaso carezca de aquel pecado, se daría o podría darse, puesto el pecado de Adán, la concupiscencia.

Así, pues, María, por el hecho de ser eximida del pecado original, fué eximida de la privación aneja a dicho pecado, tanto de la gracia santificante, como elemento principal e inconciliable con aquél, como de la integridad como elemento menos importante y en absoluto conjugable con la Inmaculada Concepción.

Es verdad que también la mortalidad se presenta como efecto del pecado original, pero no con ese carácter moral de la concupiscencia de íntima relación con el pecado original, de suerte que, se la llame pecado de modo similar a ésta, y venga a ser como una parte de él, que nace de su ser y de suyo inclina al pecado; por eso es más fácil concebir de ella, que de la concupiscencia, que se dé por especiales razones (como en N. S. Jesucristo) aun en ausencia del pecado original.

Ahora bien, el caso de la Virgen es que no tuvo pecado original y que, por tanto, parece no ha de ser susceptible de sus efectos, al menos de los de orden moral, como sería la concupiscencia. Además, si fué santificada ya en su concepción y estaba destinada a la inmunidad de todo pecado personal ¿no sería un desdoro en ella el sentir los impulsos de la concupiscencia al pecado? Y ¿el que hubiera en ella algo que de hecho en este orden se llama pecado? Con esto creemos se puede establecer como segunda conclusión importante, que María, por el hecho de no contraer pecado original, fué exenta también de la concupiscencia.

Y así hemos establecido dos afirmaciones positivas de gran relieve: el privilegio mariano supone que María, desde el primer instante de su concepción, gozó de gracia santificante y del don de integridad. Pero interesa además determinar en lo posible, para apreciar todo el alcance de aquel privilegio, su elemento negativo: qué es, se-

gún el Concilio, eso formalmente pecaminoso de que María fué preservada.

Y, ante todo, el privilegio mariano ¿significaba sólo que María se vió libre de una imputación *extrínseca* del pecado de Adán? Ya dijimos que se atribuyó a Pighio la opinión, de que el pecado original en nosotros no consiste formalmente en otra cosa que en el mismo actual pecado de Adán en cuanto que se nos imputa a nosotros de un modo puramente extrínseco, y que el Concilio catalogó esa opinión entre los errores contra el pecado original. Es claro, pues, que ella no entra en las disputas entre católicos, que el Concilio no quería decidir. Y cierto que no se compagina con las fórmulas tridentinas, sobre todo con aquélla de que el pecado de Adán «propagatione... transfusum omnibus inest unicuique proprium» (D 790), que obviamente suena a algo intrínseco y propio mío, distinto del pecado actual de Adán. Lo mismo se diga de la afirmación de que por el bautismo «tolli totum id quod veram et propriam rationem habet» y no «tantum radi aut non imputari» (D 792). Aparte de eso, el pecado original, aunque se prescindiera de su índole pecaminosa, ya sería en nosotros algo intrínseco por la pérdida de la gracia santificante, que nos es intrínseca.

Queda, pues, como tercera conclusión, que el privilegio mariano no importa meramente el que María se vea libre de una imputación extrínseca del pecado de Adán, o sea de una suerte de mero título de pecadora, que a los demás nos confiera aquel pecado, sino en ser eximida de algo que a cada uno de nosotros nos afecta intrínsecamente, poniendo en nosotros algo por lo que, aparte el pecado de Adán en cuanto es propio suyo, somos llamados pecadores.

Pero al punto ocurre preguntar, si eso intrínseco nuestro que justifica nuestro título de pecadores, no será propiamente sino una pena que se nos ha impuesto por el pecado de Adán. Abelardo había sostenido que el pecado original no es pecado estricto, sino la obligación de pagar una pena por el pecado de nuestro primer padre (D 376) y le siguieron Durando y Juan de Metz y, al parecer, F. de Mayronis [45]. Pero esa doctrina, como es claro, rechazada en tiempo del Concilio y que, al menos en las actas, ni siquiera mencionaron los conciliares, fué implícitamente condenada por él, al decir que se nos propaga el mismo pecado de Adán «quod mors est animae» (expresado así con una fórmula introducida en vez de «peccatum, cui pro poena debetur

[45] Cf. SAGÜÉS, *L. c.*, n. 922, not. 5.

utraque mors, corporis videl. et animae») [46] y que, por tanto, «veram et propriam peccati rationem habet» aun en los niños, a los que por eso se aplica la fórmula bautismal como expresión de perdón en su verdadero sentido (D 790-792). Así, pues, el pecado original es un pecado estrictamente dicho y mortal. Por lo tanto, el privilegio mariano implica, y es la cuarta conclusión, la preservación de un elemento intrínseco, pero no puramente penal, según la concepción abelardiana, sino formal y gravemente pecaminosa.

Si, pues, el pecado original no es una pura imputación extrínseca, ni sólo una pena ¿qué es? Para fijarlo, importa notar ante todo que se trasmite por una ley de Dios. Esto es de por sí claro. El pecado mortal quiebra la relación esencial de amistad entre la criatura y el Criador, y esto no se comprende sin intervención de la voluntad propia del que lo contrae, cuando ella no es imposible, como lo es en nuestro caso, o sin que esté a merced de voluntad ajena, que no sea la de Dios, sobre todo si niños inconscientes han de ser sus víctimas. Lo suponían sin duda los conciliares, al expresar ideas como las de que el pecado original se contrae, porque todos estábamos en Adán cuando pecó (así el arzobispo de Armgh, y los obispos de Lanciano y Bitonto); que fuimos privados de la justicia original (obispos de Motula, Castelmare y Canarias) pues no se concibe tal privación sin un decreto divino; que por él incurrimos en el odio de Dios (obispo de Fano), somos hijos de ira (obispo de Bosa), condenados a muerte eterna (obispo de Fiésole) y, por tanto, privados de la visión de Dios (arzobispo de Matera). Estas ideas reaparecen copiosamente, cuando se trata de los efectos del bautismo [47]. Tanta ruina moral proveniente a todos sus hijos por acción de un hombre, no tiene explicación adecuada sino en un decreto de Dios, que determinara la universal propagación del primer pecado.

Este pensamiento se manifestó más abiertamente entre los conciliares cuando decían que el pecado original nos viene a todos «per communem legem» (arzobispo de Armagh) o cuando afirmaban con expresión distinta que lleva implícito el mismo concepto, que viene a todos, a no ser que haya exenciones por privilegio (obispos de Vayson, Motula y Agde), ya que el privilegio supone una ley [48].

De hecho en el primer esquema de decreto se incluyeron estas

[46] CTr 5, 218.
[47] CTr 5, 172-177. 179. 181. 184. 187. 196.
[48] CTr 5, 173s.

palabras en el canon segundo: «Si quis soli Adae praevaricationem suam... asserit nocuisse... inquinatumque illum... tantum in omne genus humanum secundum communem legem transfudisse, non autem et peccatum...» Estas palabras, en su sentido obvio, admiten que el pecado original se trasmite por ley universal. Y los conciliares no reaccionaron sobre esa idea, sino sobre el alcance que había de darse al «secundum communem legem», si es que se hubiera de compaginar con el privilegio mariano. A unos les satisfacía la expresión (arzobispo de Naxos, obispo de Verona); a otros les parecía que con ella se exceptuaba lo bastante a la Virgen (obispo de Cava) y que con ella se contentaba a las dos opiniones contrarias (obispo de Feltri); otros pedían una aclaración por razón de la Virgen (obispos de Piacenza, Torcelo y arzobispo de Aix); otros querían que se indicara la excepción de María, al menos como piadosa creencia (arzobispo de Torres) y suponían que dicha excepción era un privilegio (Card. de Jaén) [49]. Así se fueron poniendo acotaciones al «secundum communem legem», pero sin que nadie negara el supuesto de la existencia de una ley universal. Sin embargo, se quitó dicha fórmula del proyecto, pero no precisamente para excluir dicha ley, sino por las discusiones sobre el privilegio mariano, al que se habría de dedicar un artículo especial.

Si, pues, tal es la mente privada de los conciliares, podemos suponer que el Concilio, al definir que Adán nos trasmitió su pecado con todas sus consecuencias, piensa en que ello no pudo hacerse por pura voluntad de Adán, sino por ley de Dios, que al menos permisivamente determinó la propagación general de aquel pecado.

Con estas consideraciones parece podemos poder establecer, según creemos, otra conclusión de gran interés: que el privilegio mariano consistió en haber sido exceptuada la Virgen del alcance de una ley divina de propagación universal del primer pecado.

Hasta aquí llegan nuestras conclusiones, bien fundadas al parecer, sacadas obviamente de la doctrina del Concilio de Trento: María, desde su primer instante, disfrutó de la gracia santificante y de la integridad, y fué exenta de algo más que una mera imputación extrínseca, o una pena, al ser sustraída al alcance de una ley divina de propagación universal de un pecado. Ahora, a base de esos datos, comienzan ulteriores raciocinios, de cuya legitimidad y firmeza juzgará

---

[49] CTr 5, 199-204.

el discreto lector; desde luego, no queremos darles más valor que el de explicaciones nuestras y, por tanto, sujetas a toda revisión.

Ante todo, la opinión que funde la propagación de ese pecado en la trasmisión generativa de la naturaleza, sin intervención de un decreto de Dios, si acaso podrá apelar a que el Tridentino no la rechaza necesariamente, no puede hallar en él un apoyo positivo y sí conceptos que sería difícil conciliar con ella. Consideramos que la comparten cuantos emplean y entienden de continencia sólo física de todos los hombres en Adán y no más bien de continencia moral inducida por decreto de Dios (aunque supuesta la física como condición) fórmulas como aquellas de S. Agustín: «In Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura, illa insita vi qua eos gignere poterat, adhuc omnes ille unus fuerunt» [50]; así, aparte de otros teólogos antiguos, F. Titelmann y G. Contarini entre los controversistas pretridentinos, y el arzobispo de Armagh y el obispo de Castelmare, entre los conciliares, sin que cambie la sustancia de la concepción el símil del ciudadano o soldado que por su infidelidad pierde para sí y para sus hijos el favor de su rey o jefe, con que se ilustra la propagación del pecado original (Contarini y obispo de Castellmare), si no supone en su aplicación a ésta que interviene un decreto de Dios [51].

Y a ellos hay que añadir, si es que prescinden de todo decreto de Dios en la trasmisión de aquel pecado, los que emplean fórmulas como S. Anselmo: «Fecit... persona peccatricem naturam, quia cum Adam peccavit, homo peccavit... Spoliavit persona naturam bono iustitiae in Adam, et natura egens facta omnes personas quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices... facit» [52]; o los que como S. Tomás conciben a la humanidad como un solo hombre, cuyos miembros gobierna Adán por la generación [53]; y los que en la misma línea, como Billot, ponen que Adán recibió la justicia original como un don específico de la naturaleza, que, al perderlo él, trasmitió ésta (sin decreto de Dios) privada de dicho accidente [54].

Queda, pues, que el pecado original se trasmite por una ley de Dios. Pero ¿qué ley es ésa? La respuesta a esta pregunta puede orientarnos para determinar la esencia del pecado original. En éste se dis-

---

[50] *De pecc. rem.*, 3, 7, 14: ML 44, 194.
[51] PENAGOS, 150. 152. 163s. CTr 5, 172-174. 183.
[52] *De conceptu virginali et originali peccato*, c. 23: ML 158, 456s.
[53] Cf. SAGÜÉS, *L. c.* n. 960.
[54] L. BILLOT, S. I., *De personali et originali peccato* (Romae 1931) 133-146.

tingue un acto de comisión (cualquiera que sea su objeto) en Adán y el efecto de este acto en nosotros, o sea su propagación como pecado habitual. Con respecto a un acto pecaminoso no se puede pensar que en Dios haya una volición positiva aun de mera aprobación y menos una ley positiva que determine su comisión; sólo se concibe una ley permisiva de no impedir que la criatura lo quiera y ejecute, y esto aun en el supuesto de que la volición y ejecución hubiera de ser libre por parte de la criatura. Así, pues, Dios no pudo querer y mucho menos ordenar positivamente el acto pecaminoso de Adán, sino sólo permitirlo.

Ahora bien, el niño que contrae el pecado original no pudo físicamente poner su querer y cooperar en aquel acto. Esto, que es obvio, lo notó entre los conciliarios el obispo de Accia, diciendo «pueris inesse peccatum proprium originale, non commissione vel voluntate propria vel accersita, sed contagione...»; el arzobispo de Matera insistió en que los niños son incapaces de querer o no querer y, por tanto, de pecado actual, que requiere consentimiento físico de la voluntad; y el obispo de Bosa puntualizó que los que nacen pecaron en Adán, no como si hubieran ejecutado algo con él o en él, ni como si hubieran hecho algo bueno o malo en su concepción, sino en cuanto reciben la naturaleza viciada en Adán pecador [55]. El Concilio rechaza implícitamente todo error contrario, al decir que Adán trasmite a todos los hombres su pecado no por imitación, sino por propagación (D 790) y que los niños al nacer traen su pecado de Adán (D 791), y explícitamente al afirmar que los niños, sin ser aún capaces de cometer un pecado, lo contraen por generación: «Etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod generatione contraxerunt» (D 791).

Los niños, pues, no pusieron un acto físico de su voluntad en el pecado actual de Adán. Luego si todo acto humano positivo, para ser pecaminoso, debe nacer físicamente de la voluntad del que lo realiza, de ninguna manera pudieron ser pecadores por su propia voluntad en el acto de Adán los niños que contraen ese pecado. Si, pues, jurídicamente se finge alguna participación suya positiva, cualquiera que ella sea, en aquel acto, por la que se les atribuya el pecado original, es que les ha sido totalmente impuesta de fuera. Y como el pecado original, según lo antes establecido, se propaga por ley de Dios,

---

[55] CTr 5, 176-178. 205s.

hay que afirmar que Dios es quien ha inducido aquella participación del niño en el acto pecaminoso de Adán y, por tanto, El solo es su autor responsable, si aquella ley divina es positiva y directamente ordenadora de un hecho.

Ahora bien, tratándose en tesis de una acción pecaminosa, no se concibe que Dios la promueva por una ley positiva, sino que a lo más le deje libre curso por una ley permisiva. La responsable y autora formal del pecado es la criatura, que es la que quiere y decide y ejecuta el pecado; Dios no hace sino no impedir y poner el concurso material que aquella acción requiere. Es decir, que por parte de Dios no es posible respecto del pecado sino una ley permisiva, si no ha de ser autor o cooperador o, al menos, aprobador formal del pecado. Pero donde no interviene de ningún modo la decisión ni la ejecución ni siquiera la aprobación del hombre, no hay lugar a ley permisiva sino a pura ley positiva de Dios. Si, pues, en el acto pecaminoso de Adán se asigna alguna intervención positiva de los hombres, por la cual se les atribuya el pecado, sólo cabe pensar que una ley positiva de Dios es la que ha querido y ordenado y ejecutado esa intervención, y, por tanto, hay que decir que Dios es su autor. ¿Es posible que el Concilio, al pensar que el pecado original se propaga por una ley de Dios, piense en una ley positiva, por la que El sea responsable de aquella intervención?

Hemos aludido ya a la opinión propugnada por Catarino. El acto pecaminoso se lo atribuye a Adán, pero insiste en que «comedisse censemur in eo comedente»; que su pecado es nuestro «secundum legitimam interpretationem», «consensu interpretativo». Quizá es que quiere ver, según opina Gaudel, en el pecado original, como en todo pecado actual, una suerte de voluntariedad estrictamente personal [56]. Y cierto, de no hacer del pecado original una mera imputación extrínseca a lo Pighio, y si para él la pérdida de la justicia original no es sino efecto de aquel pecado, tenía que buscar en la voluntad de cada hombre algo positivo que diera consistencia a dicho pecado. Tal opinión, que en el Concilio siguieron sin duda Salmerón y otros y después en sustancia fué aceptada por muchos [57], hemos de pensar que fué una de las que Trento no quiso condenar; no procedería, pues, apelar a fórmulas tridentinas, como si ellas intentaran rechazarla. Pero tiene inconvenientes muy serios.

---

[56] *L. c.*, 527-529.
[57] Cf. SAGÜÉS, *L. c.*, n. 960.

En ella, en tanto un niño tiene pecado original en cuanto que ha participado de algún modo en el pecado de Adán. ¿Cuál es esa participación por la que un acto que él no ha puesto físicamente y al que no ha dado su consentimiento y ni siquiera su aprobación posterior se le asigna como suyo y por él se le priva de los bienes de la justicia original? Por fuerza hay que decir que es algo positivo y por ello que un pecado, que por hipótesis no puede ser personal, tiene que serlo. Pero además dicha participación supone un decreto divino por el que en orden al primer pecado se estimen incluídas en la voluntad de Adán las de todos los hombres, de suerte que a todas se les atribuya de algún modo el acto común puesto antes de que ellas existieran. Luego el que decide esa especie de intervención positiva de cada hombre en el pecado de Adán, no es el mismo hombre, que por hipótesis no existía cuando se cometió y que lo contrae antes de tener uso de razón; ni es Adán, pues en tal caso, no ellos, sino sólo él pecaría, fuera de que sería inaudito que un hombre pudiera pecar a discreción en nombre de sus hijos o de los hombres en general; sino sólo Dios que, por una ley, no puramente permisiva de no impedir un acto malo de la criatura, sino positiva, que finja la inclusión de todas las voluntades humanas en la de Adán y así se estime como común a todas el primer pecado y se les propague como propio a todos los hombres. Así el pecado original sería aquel acto, reputado de algún modo como común, y en cuanto que permanece moralmente y es imputable, mientras no se perdone.

Pero en tal hipótesis es difícil explicar que no sea Dios, más bien que los hombres, el autor del pecado original. Por eso tal opinión nos parece filosófica y teológicamente difícil de sostener, y que su equívoco está en hacer puramente positiva, en vez de permisiva, al menos en cuanto al elemento formal del pecado, la ley divina de la propagación del pecado original.

Ni halla apoyo positivo en las fórmulas tridentinas. El Concilio nunca habla del pecado original, sino como de un pecado meramente propagado: «Inquinatum illum (Adam) transfudisse... peccatum» (D 789); «Adae peccatum... propagatione... transfusum» (D 730); «Si quis parvulos... dicit... nihil ex Adam trahere originalis peccati» (D 791). Y nunca emplea una fórmula que parezca atribuir a todos los hombres alguna suerte de participación cuasipersonal en el pecado de Adán. El que «omnibus inest unicuique proprium» (D 790) no indica de suyo más, sino que aquel pecado es intrínseco y propio de cada uno y por eso en cuanto tal distinto de una mera imputación extrínseca, del actual de Adán.

Y precisamente esa observación es base de otra dificultad contra la opinión de Catarino. Si el pecado original consiste en la participación nuestra en el pecado de Adán, en cuanto que ella se prolonga moralmente, y si aquella participación no puede ser personal, y si además, cualquiera que ella sea, es inducida positivamente por el mismo Dios ¿puede con verdad y con justicia decirse que hemos pecado y que por nuestro acto somos dignos del odio y del castigo divino, si bien según un módulo distinto del pecado personal? Y por tanto ¿es posible que las fórmulas tridentinas sobre nuestro pecado y sobre sus terribles efectos en nosotros se puedan fundar en el simple hecho de que por un decreto divino nuestras voluntades fueron de tal manera asociadas a la de Adán pecador, que de algún modo se consideren como participantes en su acto y que por esa mera participación seamos constituídos pecadores y excluídos de la gracia divina y de la vida eterna? De ser verdadera aquella explicación, el privilegio mariano consistiría, al parecer, en que, cuando el Señor decretó la asociación de todos los hombres, o con fórmula posterior, la inclusión de todas las voluntades humanas en la de Adán en orden a su primer pecado, Dios hizo una excepción con la Virgen y la colocó al margen de la participación en el acto de Adán, y por tanto ya no hubo lugar a que tal acto se cotizara moralmente también como de María. En tal hipótesis la prerrogativa de la Virgen se reduciría a bien poca cosa. Como consecuencia, la Virgen nunca sería privada de la gracia santificante y la recibiría desde su concepción; pero ello sería pura *consecuencia* de no haber participado como los demás en el pecado de Adán.

Dejemos, pues, con respeto la explicación de la inclusión de las voluntades como objetivamente menos compatible, al parecer, con las expresiones de Trento, y busquemos un modo de explicación que nos parezca más entroncado con aquellas expresiones.

El Concilio se limita a decir que Adán nos trasmitió su pecado y que éste es muerte del alma, sin detenerse a explicar más en qué consiste ese pecado tan especial que, cometido personalmente por un hombre, se trasmite a todos sus hijos y a todos les lleva la muerte del alma. Así no nos da pie para considerar que ese pecado consiste de una u otra forma en un acto, que personalmente se nos pueda atribuir como a sus autores. Y desde luego hay que excluir todo lo que pueda dar carácter personal a un acto que por hipótesis no hemos podido realizar con ninguna intervención personal. En todo caso, intentar explicar el pecado original por una participación nuestra, cualquiera que sea, en el acto de Adán, es sumergirse en una serie de enigmas a cual más indescifrables. ¿Por qué no buscar la solución

en lo que el Concilio enseña sobre los efectos de aquel pecado? Lo más importante sin duda que el Concilio dice a propósito de ellos es que por él perdimos la gracia santificante y, en consecuencia, también la vida eterna; que en el bautismo se nos perdona el pecado original por la infusión de la gracia y así se nos abre la vida eterna (D 789. 791s).

Si el pecado original es, según el Concilio, muerte del alma, en el orden sobrenatural no se ve qué otra cosa puede ser esta muerte sino la privación de la verdadera vida, que es la de la gracia. Todo ello parece darnos ocasión a mirar como el principal elemento en el pecado original la pérdida de la gracia. Si pues nosotros, dando un paso más que él no da, ponemos en esa privación la esencia de aquel pecado, parecen resolverse automáticamente una serie de problemas que la doctrina del Concilio plantea. En primer lugar, el que un pecado se trasmita de padres a hijos sólo se concibe en un orden de fin último sobrenatural y, por tanto, de santificación sobrenatural, como la confiere la gracia santificante; si pues se prescinde de tal privación, ya no se ve en qué puede consistir el pecado original, que no sea admisible en un orden natural; si se pone en un acto al que por decreto de Dios se nos asocia, no se ve por qué no podríamos por decretos divinos ser asociados a cualquier otro pecado de nuestros mayores. Y si se dice que aquella asociación en el pecado de Adán se dió sólo en orden a perder o conservar los dones gratuitos, entonces probablemente y en sustancia no se quiere expresar sino la hipótesis que nosotros tratamos de proponer.

Además, si el pecado original se pone en la privación de la gracia santificante, se explica muy bien que se llame muerte del alma; que se asigne a cada hombre como propio y como intrínseco; que sea el obstáculo para entrar en la gloria; que se perdone precisamente por la infusión de la gracia. Por otra parte, en el Tridentino nada positivo obsta para que se ponga en esa privación la esencia del aquel pecado.

Pero negativamente obsta ante todo el que el Concilio parece presentar aquella privación como efecto del pecado original y no como su esencia. Sabemos ya que no quiso decidir la cuestión disputada entre los teólogos sobre la esencia de aquel pecado, y que siguió la pauta dada por los legados a los teólogos menores de no preocuparse de definirlo, sino de describirlo por sus efectos. Pero al menos en este caso no se oponen esencia y efecto. Así como la muerte se produce al separarse el alma del cuerpo y por tanto se puede llamar efecto de dicha separación, porque de hecho es efecto *formal* de ella, no hay dificultad en decir que la pérdida de la gracia es efecto formal del

pecado original, si la esencia de éste se pone en aquella privación. Además se puede mirar a ésta también como efecto en el género de causa *eficiente,* en cuanto que es producida por Dios. Dios al que comete un pecado mortal le retira en castigo la gracia santificante, o, como ocurre en nuestro caso, en castigo del pecado de Adán no nos concede a los hijos de éste la gracia que en él nos había destinado; en ambos casos Dios produce la privación como causa eficiente privativa, sea retirando el influjo conservativo de la gracia en el primer caso, sea no concediendo al hombre lo que le había destinado. Así mirada la privación de la gracia, ya se ve que no puede ser pecaminosa, por la naturaleza de la acción y porque Dios no es autor de pecado. Pero del lado del hombre la privación es producida en cuanto que él se aparta de Dios, rompiendo por su parte el lazo de la gracia que le unía con Dios y mereciendo así que Dios le retire en castigo aquella gracia que él rechaza; esa privación en cuanto producida por el hombre sería la esencia del pecado original y en cuanto tal es efecto *formal* de dicho pecado. Es, pues, claro que el Concilio puede llamar a la privación de la gracia efecto del pecado original en dos sentidos, sin negar por eso que ella sea la esencia de éste.

Fijemos, pues, como conclusión probable y en nuestro sentir la que mejor se aviene con las enseñanzas tridentinas sobre el pecado original, que este pecado consiste formalmente en la privación de la gracia santificante.

Demos otro paso. Es sabido que no hay pecado formal donde no hay voluntariedad, y fué condenada esta proposición bayana: «Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium» (D 1046). Luego la privación de la gracia de por sí es mera carencia de una perfección física, o sea un defecto físico, pero que no afecta formalmente al orden moral, o a lo más sería una pena de algún pecado, si no es voluntaria. Si pues el pecado original tiene carácter de verdadero pecado y consiste en la privación de gracia, esta privación habrá de ser voluntaria.

Ahora bien, el Concilio establece implícitamente que el pecado original es voluntario en Adán. Este fué quien personalmente cometió el pecado, violando el mandato divino (D 788) y quien así manchado nos lo trasfundió (D 789), de suerte que el mismo único pecado se propaga de Adán a cada uno de los hombres (D 790), que al ser concebidos lo contraen (D 791). Más en detalle el Concilio establece, al menos virtualmente, que es voluntaria en Adán la privación de la gracia en sus hijos, pues define que Adán por su pecado perdió para sí

y para nosotros la santidad y justicia que había recibido de Dios (D 789). Así pues, en esa privación hay al menos voluntariedad de Adán. En cada hombre que nace se puede decir que la carencia de gracia se debe a la libre decisión de un hombre distinto de nosotros, que es Adán, pero en ese sentido hay que decir que aquella voluntariedad es totalmente ajena a nosotros y que en nada nos pertenece, si no es por una imputación puramente extrínseca. ¿Bastará pues ella para que el pecado original sea verdadero pecado, o hay que poner en el que lo contrae alguna voluntariedad propia e intrínseca suya?

Desde luego, hay que excluir toda voluntariedad estrictamente personal, es decir, la del que pone deliberadamente un acto pecaminoso o da su consentimiento o al menos su aprobación posterior al que lo pone, como ocurre en el pecado mortal o venial libremente cometido. Ella en el pecado original es físicamente imposible. El Concilio la excluye implícitamente, al decir que Adán trasmite a los hombres su pecado, de suerte que éstos lo contraen por propagación y no por imitación (pecado por imitación sería aun la más mínima adhesión al acto de Adán) y los recién nacidos lo traen de Adán (D 789-791). Explícitamente la excluye al decir que lo contraen aun los niños, que por sí mismos son aún incapaces de cometer nada formalmente pecaminoso.

Si se suprime para el pecado original la voluntariedad personal en los que lo contraen, es inútil ya buscar alguna que de por sí sola baste para dar carácter de culpa a una acción, o sea para hacer que ésta sea formalmente pecado y por tanto que se pueda imputar como tal. Pero si el pecado original es verdadero pecado, aunque de índole muy distinta de la del pecado personal, y por eso no merece otro castigo que la privación de bienes indebidos ¿no habrá que buscar en el mismo que lo contrae alguna voluntariedad propia suya, si bien distinta de toda voluntariedad personal?

Escoto, De Basolis, Olivi parecían no admitir en el pecado original más voluntariedad que la de Adán. Entre los controversistas pretridentinos hablaron en el mismo sentido Eck y quizá G. Schatzgeyer, y entre los teólogos menores del Concilio parece que al menos Morila [58]. Entre los Padres, al parecer el arzobispo de Aix formuló la misma idea. Quizá quería indicar lo mismo el obispo de Accia, al decir que los niños lo contraen no «ex voluntate sed ex propagatione», o cuando decía que los niños tenían pecado «in culpa vitiatae naturae,

[58] Cf. SAGÜÉS, *L. c.*; PENAGOS, 142s. (p. 23 abajo). 148. 163. 174.

non actionis, et voluntate primi parentis» [59]. Entre los teólogos posteriores han defendido lo mismo cuantos sostienen que el pecado original es voluntario sólo «voluntate capitis physici», como Billot, en cuya opinión Adán había recibido como un *donum naturae* la justicia original; pero al pecar, aunque no tenía con sus hijos ningún vínculo jurídico por el que su pecado se atribuyera de algún modo moral también a ellos, perdió aquel don, incompatible con su pecado, y así trasmitió la naturaleza, privada de la gracia santificante por la única voluntad de Adán.

Si se atiende a las palabras del Concilio, no aparece ninguna exigencia de voluntariedad por parte del que contrae el pecado original. No habla sino de un pecado cometido por Adán y de que ese pecado lo trasmitió a sus descendientes; de que es uno en su origen y por propagación se hace común a todos; de que el recién nacido lo trae de Adán. La fórmula de que «omnibus inest unicuique proprium» (D 790) no pide tal voluntariedad; sólo pide que el pecado original no se mire como una mera imputación extrínseca del pecado ajeno, contra lo que enseñó Pighio.

Ni la naturaleza del pecado original parece exigirla, una vez que hay que excluir en él toda voluntariedad personal. Es verdad que donde hay pecado hay voluntariedad; pero si en un caso concreto el que tiene el pecado era incapaz de quererlo, cuando se cometió aquel pecado, porque aún no existía, y en el momento de su concepción en que lo contrae, es claro que se dará un verdadero pecado sin que el pecador haya puesto estricta voluntariedad propia, y por tanto sólo a expensas de la voluntariedad ajena. En tal hipótesis no se ve un inconveniente sustancial para decir que aquel pecado en quien lo contrae es voluntario con voluntariedad ajena. Y tal es el caso del pecado original. Por tanto, nos parece que no hay tanta urgencia en buscar en el que lo contrae alguna voluntariedad, como si de otro modo no se pudiera salvar en él la verdadera noción de pecado. Luego si hay alguna opinión sobre la esencia de aquel pecado que, como la de Billot, niegue toda voluntariedad en el que lo contrae, podrá quizá ser rechazable por otros inconvenientes, pero por defecto de voluntariedad creemos que no tiene por qué serlo.

Sin embargo, además de la voluntariedad de Adán, hay tendencia a querer buscar alguna voluntariedad especial de la misma persona que tiene aquel pecado. Los que en la línea Catarino, Salmerón, Lugo,

---

[59] CTr 5, 173. 204. 206.

Wirceburgenses, dicen que la privación de la gracia no es elemento formal del pecado habitual, sino mero efecto penal, y ponen la razón formal del pecado actual en un acto positivo y la del pecado habitual en la permanencia moral de aquel acto, se han de esforzar por buscar un elemento por el cual se pueda afirmar que el pecado original es intrínsecamente propio del que lo contrae y para ello forzosamente han de acudir al mismo acto pecaminoso y poner allí la máxima participación de los hijos de Adán, a fin de que en lo posible se pueda decir propio de ellos y no mera imputación del acto ajeno. De ahí el excogitar un decreto divino que englobe nuestras voluntades en la de Adán y por el que se repute el pecado de éste como moralmente común a todos los hombres. Y cierto, si se quita esa como participación de todos en el acto de Adán, ya no se ve cómo se puede concebir que el pecado original sea algo intrínseco a cada uno o sea «unicuique proprium» y no más bien una mera imputación extrínseca. Pero esa explicación tiene los inconvenientes graves arriba ponderados.

También los que ponen el pecado en la privación de la gracia santificante abogan comúnmente por alguna voluntariedad, a fin de salvar mejor en lo posible la razón de pecado en el mismo que lo contrae: así Muncunill y Beraza [60]. Y también mencionan un decreto con que Dios hubiera constituído a Adán en cabeza jurídica de todos los hombres en orden a decidir en nombre de todos sobre la conservación para todos de la justicia original con la observancia del mandamiento divino, o sobre su pérdida también para todos por el pecado.

Estos autores no necesitan recurrir a aquella voluntariedad para explicar que el pecado original sea intrínseco al que lo contrae. Pero tampoco tienen por qué esforzarse en buscar aquella voluntariedad para explicar la verdadera razón de pecado, una vez que en el pecado original se excluye toda voluntariedad personal. Si la establecen, ha de ser tal que no tenga carácter de personal, y puesto que un decreto de Dios la induce, que no sea en desdoro de los atributos divinos.

Desde luego, advirtamos aquí también que el Concilio ninguna expresión nos ofrece, que nos ponga en necesidad de buscar alguna voluntariedad, fuera de la de Adán, para explicar por ella cómo el pecado original tiene verdadera razón de pecado en todos y cada uno de nosotros. Sería, pues, científicamente equivocado acudir a él para

---

[60] J. MUNCUNILL, S. I., *De Deo Creatore et de Novissimis* (Barcinone 1922) n. 694; B. BERAZA, S. I., *De Deo Elevante-De peccato originali* (Bilbao 1924) n. 708.

justificar opiniones que la defiendan. Pero tampoco diríamos que las rechaza, con tal que mantengan el principio de que el pecado de Adán se trasmite como verdadero pecado, y ello cuando los que lo contraen son incapaces de cometer por sí mismos algo pecaminoso grave o leve, y con tal de que la voluntariedad que a ellos se les atribuye no tenga el más mínimo carácter de personal. Por eso la explicación que acabamos de mencionar, si pretende evitar los escollos de la de Catarino, creemos que necesariamente coincide con la que nosotros proponemos.

Sin embargo, puestas las enseñanzas del Tridentino, hay que admitir alguna solidaridad en el pecado entre Adán y sus hijos. El Concilio funda su doctrina sobre el pecado original en las palabras del Apóstol, que por dos veces cita (D 789. 791): *Per unum hominem peccatum introivit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (Rom 5, 12). El «omnes peccaverunt» no se entendería prudentemente sin alguna solidaridad en el pecado de Adán, que se presenta así como un pecado común. No como si el «peccaverunt» haya que tomarlo en un sentido activo de alguna participación *eficiente,* cualquiera que sea, física o moral, de todos en el pecado del primer hombre, pues ello de por sí es inconcebible; pero también parece desvirtuar su sentido el tomarlo sólo pasivamene como un mero equivalente de «contraxerunt peccatum». El Concilio no explica su valor sino en cuanto que excluye del todo el sentido activo personal, al decir que «parvuli... nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt» (D 791).

Más en concreto enseña que Adán por su pecado perdió para sí y para nosotros los dones de la justicia original y entre ellos el principal de la gracia santificante. Ahora bien, según lo observado más arriba, por tratarse de bienes de tal trascendencia en orden a nuestro bienestar o a lograr nuestro último fin sobrenatural, sobre todo de la gracia santificante, que nos eleva a la filiación adoptiva y nos dispone a la visión eterna de Dios, no se concibe que nuestra suerte dependiera de la de un hombre, si no hubiera una solidaridad entre él y nosotros en orden al pecado y sus efectos. Es claro que Adán inocente no nos hubiera trasmitido la gracia santificante, sino en virtud de un decreto divino diverso de la facultad natural que tenía de comunicar la naturaleza. Pero esa trasmisión no hay que entenderla como si Adán hubiera recibido formalmente o en virtual físico la justicia original para todos, de modo que él trasmita o una parte física de lo que ya tiene o al menos algo físico que virtualmente pueda comunicar a los demás, como se comunica la facultad de ver u otra potencia.

Quizá se trasmitirían así de algún modo físico la integridad y la inmortalidad. Pero la gracia es un don sobrenatural y espiritual y por tanto esencialmente simple. Cuando se dice que Dios la puso en Adán para él y para que se la comunicara a sus hijos, sólo cabe entender que Dios le concedió la gracia que a él personalmente se le destinaba y le dió la de sus hijos sólo en un virtual moral, es decir, en cuanto dependía de la conservación de su inocencia el que a los demás Dios les infundiera la gracia en el momento de su concepción, según el decreto de darla a todos, caso de no interponerse el pecado de Adán. Por tanto, en virtud de un decreto de Dios, todos los hombres habrían de recibir la gracia en su misma concepción, si no ocurría el pecado de Adán.

Si pues para conservar la gracia destinada a los hombres se requería alguna solidaridad, es natural que también se requiriera, según tenemos por probable, para perderla. De hecho no podía bastar que Adán cometiera un pecado para que así perdiera la gracia de sus descendientes, pues en ese caso habría que decir que la privación de gracia con que vienen al mundo los hijos de padres pecadores, aunque bautizados, se debe no sólo al pecado de Adán, sino también a los de sus mismos padres. Ni podía bastar la simple voluntad de Adán, pues si no era suficiente para trasmitir a los descendientes la gracia recibida, menos parece había de serlo para privarles de ella. ¿Será que, en virtud de ser principio físico del género humano, Adán, al quedar desprovisto de su gracia, perdió también para sus hijos el derecho a recibirla en su concepción? Pero ¿qué proporción hay entre la transmisión física de la naturaleza y la trasmisión de la privación de la gracia, si las dos cosas están en planos intrínsecamente independientes? Adán, sólo en virtud de ser cabeza física de los hombres, no hubiera trasmitido la gracia santificante, si Dios no la hubiera destinado en él a todos los hombres, por no haber proporción entre un acto puramente orgánico y un elemento sobrenatural, con el que aquél ni formal ni virtual ni dispositivamente tiene relación ontológica al menos moral. Del mismo modo no se concibe que un acto puramente orgánico sea capaz de trasmitir la privación de un don sobrenatural, dada la desproporción que hay entre aquél y ésta. Si Dios hubiera destinado en Adán y sin condiciones la gracia a todos los hombres, éstos la recibirían, independientemente de la conducta de su primer padre. El que Adán la perdiera y luego su naturaleza se propagara, no implica de suyo que ésta en sus hijos hubiera de sufrir la misma privación que en el padre. Ni el pecado de Adán por sí sólo ni su simple voluntad

ni el hecho de ser principio físico de la humanidad explican el que, al perder su gracia, la haya perdido para todos sus hijos.

Tenía que haber una solidaridad moral entre él y su descendencia en orden a la conservación o pérdida de la gracia para todos por el pecado de Adán. Esa solidaridad que, según lo dicho, no la pudo establecer el padre común, con menos razón se atribuiría a cada uno de sus hijos, que ni existían en el momento del pecado ni tienen uso de razón al ser concebidos. Sólo el autor de la gracia la pudo establecer.

Así pues vemos que el Concilio, como emplea la fórmula paulina «in omnes peccaverunt» con que sin duda expresa una solidaridad moral de todos en el pecado de Adán, también al hablar de los efectos de dicho pecado supone, no con palabras formales, pero sí virtualmente, según creemos lo deduce un raciocinio legítimo, que la pérdida de la gracia para todos en Adán implica una solidaridad de padres e hijos en la acción pecaminosa.

Pero ¿cuál era esa solidaridad de todos en un mismo pecado? El Concilio que, según lo dicho, la supone al menos virtualmente, no la explica. Obvio parecería ponerla en el orden físico, según la fórmula antigua de que «omnes eramus in Adam, cum peccavit». Pero un somero análisis presenta tal respuesta como inconsistente. Si bastara descender físicamente de Adán para contraer su primer pecado, no se ve por qué no había de bastar para que los hijos contrajeran todos los pecados de sus padres. Y en ningún modo se concibe que por la sola solidaridad de sangre con Adán puedan los hombres llegar a ser verdaderos pecadores y en consecuencia sufrir castigos como el de la privación de la justicia original y de la vida eterna. Hay que buscar, pues, una solidaridad moral entre él y éstos en orden a transmitirles su pecado.

¿Quién estableció dicha solidaridad? Si, según lo ya dicho, no pudieron ser ni Adán ni sus hijos y, por otra parte, si el pecado original se trasmite por ley divina, según lo expuesto más arriba, es Dios quien ha establecido la solidaridad mencionada. Paralelamente, el efecto principal del pecado de Adán, que es la privación de la gracia santificante, si no depende ni del pecado en cuanto tal, ni de la simple voluntad de Adán, ni de la solidaridad de sangre, y mucho menos del que contrae el pecado, es claro que depende sólo de Dios y por tanto que Dios es quien ha establecido, en orden a perder la gracia todos por el pecado de Adán, la solidaridad moral de que tratamos. Ello por otra parte es claro, dado que sólo Dios es quien pudo poner la ley común arriba mencionada, de que se trasmita el pecado de Adán a todos sus hijos, y dado también, en cuanto a los efectos de aquel

pecado, que como de la sola voluntad divina depende la concesión de la gracia a Adán y los suyos y por tanto también su trasmisión de aquél a éstos, nos parece que no se entiende que, hecha aquella concesión para todos y cada uno de los hombres, todos la pierdan en Adán, sin ninguna intervención de la voluntad de Dios.

Así pues, como sólo un decreto divino concedió a Adán la gracia como bien común trasmisible a todos los hombres, otro decreto de Dios, formal o al menos virtualmente distinto del anterior, estableció que, puesto el pecado de Adán, éste y todos sus hijos perderían la gracia. Billot admite un decreto divino, que puso en Adán la justicia original (y por tanto la gracia santificante) como un *donum naturae* a modo de *accidens naturae speciei,* anejo pues a la naturaleza del hombre como sus demás potencias y accidentes y por tanto trasmisible con ella y todo lo específicamente suyo por vía de generación. Pero no admite otro decreto que afecte a la no trasmisión de la justicia original. Según él, al pecar Adán, perdió, por ser incompatible con el pecado, la gracia santificante y con ella los demás dones de la justicia original, y la perdió ésta como la tenía, o sea como un *accidens naturae speciei,* de suerte que en la generación de sus hijos les trasmitiría la naturaleza tal como la tenía, o sea privada de aquel *accidens naturae speciei;* así, pues, sin un nuevo decreto divino, la privación de la justicia original se propagaría de Adán a todos los hombres [61]. Pero aparte de que, según razonamientos antes hechos, no hay proporción entre la trasmisión de la naturaleza y la de la privación de la gracia santificante, nos parece incomprensible cómo un don sobrenatural destinado a todos y cada uno de los hombres se puede perder para todos por un pecado del primer hombre, sin que intervenga un decreto de Dios. Al menos virtual, que equivaldría poco más o menos a esta fórmula: «Doy a Adán la justicia original como un *donum naturae* para todos los hombres, pero de modo que dependa de su conducta con Dios el que se propague a todos o para todos se pierda.» Si el decreto divino contuviera sólo la primera parte: «Doy a Adán la justicia original como un *donum naturae* para todos los hombres», quedaba explicada la propagación de la justicia original, pero no el que se perdiera para todos al pecar Adán. Esto último es natural que requiera otro decreto distinto del primero o formal o al menos virtualmente, como sería el incluído en un decreto de dar la justicia original sólo como un *donum naturae,* de modo

---

[61] BILLOT, *L. c.*

que sólo en cuanto tal permaneciera o se perdiera. Así creemos justificar la afirmación de que un decreto divino estableció la solidaridad de todos en el pecado de Adán y en su efecto de perder la gracia santificante.

Pero ¿cuál es el objeto de esa solidaridad en el pecado, o sobre qué versa ésta? Es acaso el mayor problema que el pecado original plantea al teólogo, que por una parte quiere poner a salvo su carácter de verdadero pecado y por otra pretende evitar hacer de él una especie de pecado personal en la línea Catarino, Salmerón, Lugo, etc. Los que distinguen entre pecado original y privación de gracia como mero efecto de aquél, por fuerza han de poner el acento en el mismo acto pecaminoso, para concluir que su permanencia moral en nosotros es el pecado original. Tienen que idear un modo de explicar cómo aquel acto, sin ser personalmente nuestro, se nos puede atribuir en tal medida que se pueda decir nuestro precisamente en cuanto es verdadero pecado; en esta explicación, pues, el título íntegro por el cual el pecado original se puede decir que es verdadero pecado y que precisamente como tal se nos atribuye es nuestra participación en el acto pecaminoso de Adán. Como no hay otra posibilidad de explicación razonable, sin caer en grandes absurdos, esa opinión hace intervenir a Dios decretando que el acto de Adán se estime moralmente como nuestro. Pero, fuera de que en tal caso habría que decir más bien que Dios es el autor de nuestro pecado, y si no se da erróneamente un carácter personal a nuestra participación en el pecado de Adán, no se ve en qué puede consistir tal participación nuestra, para que sea capaz de constituir un verdadero pecado e intrínseco al que lo contrae.

Los que, poniendo el pecado original en la privación de la gracia y afanosos por buscar en nosotros mismos el elemento de voluntariedad que dé a aquella privación el carácter de culpa, acuden al recurso parecido al de la opinión anterior de un decreto divino que nos solidarice de algún modo con Adán, haciendo que su pecado pueda de algún modo decirse nuestro, encuentran en lo que se refiere a la voluntariedad poco más o menos los mismos inconvenientes de aquella opinión.

En vista de ello y advirtiendo que, según razonamientos ya expuestos, poníamos el elemento formal del pecado original en la privación de la gracia, damos una explicación que es media entre la precedente, que por un decreto divino busca justificar para la privación de la gracia una voluntariedad que justifique su razón de culpa en nosotros, y la de Billot, que no quiere fundar la trasmisión de la privación de la gracia, en la que él también pone el pecado original, en un decreto divino, sino en Adán como cabeza física del género humano,

que trasmite una naturaleza privada en sí mismo, y por su pecado y por tanto por su sola voluntariedad, de la gracia santificante.

Dios puso en Adán, como un bien común de la humanidad, la gracia santificante y le constituyó en administrador de dicho bien en nombre de la humanidad, de suerte que, si se mantenía fiel al mandato divino, lo trasmitiría a todos sus hijos, y si pecaba, lo perdería para todos. Intervenían, pues, dos decretos de Dios, o al menos uno virtualmente doble: el de trasmisión del bien común, en caso de no pecar Adán, y el de privación para todos sus hijos, si es que pecaba, de dicho bien. Hasta ahora todo es perfectamente comprensible. La justicia original era un don sobrenatural y por tanto no se les debía a los hombres; luego Dios podía libremente condicionar su trasmisión o su pérdida para todos a la voluntad de Adán. Por otra parte, sin un decreto divino, no hubiera sido trasmisible a los hijos de Adán, y sin otro decreto, éste no lo hubiera podido perder para sus hijos. Adán pecó y por su pecado todos sus hijos fueron privados de la gracia santificante. En esta privación formalmente voluntaria en Adán decimos que consiste el pecado original. No necesitamos buscar en cada hombre un acto misterioso, para explicar que su pecado es intrínseco, pues ya encontramos en él la privación de la gracia. Ni necesitamos empeñarnos en buscar una participación de cada uno en el acto de Adán para explicar la razón de voluntariedad esencialmente aneja a todo pecado, pues nunca llegaremos a encontrar una voluntariedad estricta en el pecado original, fuera de la voluntad de Adán. Y al mismo tiempo damos razón suficiente de la solidaridad de todos los hombres, que exigen las fuentes para el pecado original, una vez que explicamos la trasmisión de la privación de la gracia por un decreto divino. Por otra parte, con ello no caemos en la ocasión de explicar la culpabilidad de nuestro pecado por un decreto de Dios que la induzca asociándonos al acto de Adán.

Según eso ¿no habrá que exigir para el pecado original más voluntariedad que la de Adán? Por razón del mismo pecado en cuanto tal, no; cualquier otra voluntariedad que se finja por nuestra parte, fuera de la de Adán, no tiene el más mínimo influjo en la culpabilidad formal de un pecado, que sea verdadero pecado. Pero ¿es concebible un pecado sin voluntariedad en aquél a quien se le imputa? Un pecado personal, no. El pecado original es muy *sui generis*: el que lo contrae no tiene uso de razón, mientras que el pecado personal no puede existir sin deliberación en aquél a quien se le imputa; por tanto, no se puede exigir para ambos ni la misma ni parecida voluntariedad. Hay que decir necesariamente que la noción de pecado es

analógica y que no les conviene *secundum prorsus eamdem rationem* a aquellos dos pecados [62].

Sin embargo, se puede aún señalar para el pecado original una voluntariedad peculiar en quien lo contrae, pero que no vale para determinar por sí misma la culpabilidad del pecado. Encargado Adán de administrar en nombre de todos un bien común de la humanidad, queda por ello constituído en cabeza jurídica de todos los hombres, que forman así con él una suerte de cuerpo moral en orden a la posesión y administración de un bien común. La participación de sus miembros en una sociedad puede ser consciente y libre en la fijación o por lo menos en la aceptación de las normas jurídicas que han de regular su funcionamiento y, según ellas, en la designación o al menos en la aceptación de la autoridad competente; en ese caso puede decirse justamente que todos los actos legítimos de dicha autoridad van respaldados *personalmente* por todos y cada uno de los miembros de la sociedad, y que por tanto éstos directa o indirectamente aprueban (aunque en casos particulares les disgusten) las decisiones administrativas de la sociedad, de suerte que, aun en caso de ruina, si se ha procedido en todo según los estatutos prefijados, todos y cada uno de los dichos miembros son personal y jurídicamente responsables.

En cambio se puede concebir un modo de sociedad legítimamente establecida, pero en la que los miembros han sido incorporados sin su propia responsabilidad; que se rige según normas impuestas desde fuera por quien tiene autoridad sobre todos los miembros; y por fin que funciona según aquellas normas, pero sin que fuera de la cabeza rectora, haya participación consciente de los demás miembros en los actos sociales, como podría ser el caso de una familia en que los hijos no tienen aún uso de razón, o también en la que los hijos ya adultos de ningún modo son consultados para los actos legítimos del padre de familia sobre los bienes comunes. Dichos actos los ejerce personalmente el jefe responsable, pero son de la sociedad en cuanto tal y por tanto son de todos sus miembros, que, cada uno a su modo, los quiere y aprueba; pero, si se exceptúa la del jefe, esa responsabilidad no es personal y en sentido jurídico estricta, ya que por hipótesis los miembros o no tienen uso de razón o, si lo tienen, no conocen aquellos actos, sino que consiste en el mero ser miembro de aquella sociedad, de modo que, si se mira aquella responsabilidad en cada miembro, fuera de la cabeza e independientemente de ella, desaparece entera-

[62] Cf. SAGÜÉS, *L. c.*, n. 819.

mente; no es mayor que la que tienen los miembros del cuerpo en los actos que el hombre libremente ejecuta. En los actos legítimos de aquella sociedad no hay más responsabilidad y voluntariedad estricta que la de la cabeza rectora, pero como ésta los realiza como cabeza, se puede decir que son actos de la sociedad y que por tanto se deben a todos sus miembros, en cuanto que éstos se consideran como influídos y regidos por la cabeza y con todo sin que cada uno tenga responsabilidad estricta y propia. Por tanto la voluntariedad de los miembros viene a ser denominativa, algo así como la de los miembros del cuerpo en los movimienos imperados por la voluntad.

En resumen, la voluntariedad del pecado original es la de Adán, en cuanto que obró como administrador de un bien común, o, con otras palabras, es la del cuerpo jurídico instituído por un decreto de Dios en orden a conservar o perder la justicia original por los actos personales del primer hombre, y compuesto de Adán como cabeza y de todos sus descendientes como miembros, pero sin la intervención personal física o moral de éstos en los actos administrativos personales de aquél.

Por tanto, el pecado original consiste exclusivamente, según nuestra explicación, en la privación de la gracia santificante, que todos recibimos en Adán; la voluntariedad requerida para que nuestro pecado lo sea estricto y verdadero está toda en la que puso nuestro primer padre en el acto pecaminoso que nos trajo aquella privación; pero como la naturaleza de aquel pecado y de sus efectos en nosotros exige alguna solidaridad de todos los hombres en el pecado de Adán, podemos decir que por nuestra parte hubo en aquel acto la participación del miembro que forma un todo jurídico con la cabeza, pero que en el mismo acto nada pone exclusivamente propio y personal.

Decíamos al principio que sólo se puede fijar en qué consiste esencialmente la doctrina sobre la Inmaculada Concepción, si se determina la esencia del pecado original. Hemos intentado hacer esto último, según el Tridentino, que sintetiza la doctrina católica sobre dicho pecado. Para ello hemos dado dos pasos: hemos expuesto lo que el Concilio enseña formalmente sobre aquel pecado y lo que pensamos que más o menos inmediatamente se deduce de sus enseñanzas; después hemos razonado, a base de esas enseñanzas, hasta completar la explicación que creemos más adecuada de la esencia del pecado original, pero siempre teniendo en cuenta las opiniones ajenas sobre la materia.

Según eso, si la esencia del pecado original se explica según lo hace la opinión de Catarino-Lugo, como la permanencia moral de una

participación nuestra positiva en el acto pecaminoso de Adán por decreto de Dios, se dirá que la Virgen fué eximida de aquella participación y que en esa exención consiste su excepcional privilegio; la Virgen, pues, tampoco padeció pena de privación de la gracia, que, por tanto, recibió ya en el mismo instante de su concepción. Como se ve, en esta explicación el privilegio mariano de la exención del pecado en cuanto tal se amengua notablemente y, según las observaciones hechas mas arriba, se reduce, según pensamos, a una tiniebla impenetrable.

Si se explica la esencia del pecado original como privación de la gracia santificante en cuanto nos es voluntaria por alguna participación voluntaria nuestra en el pecado de Adán, el privilegio mariano consiste en haber sido eximida la Virgen de aquella participación y de la privación de la gracia. Esta explicación no difiere fundamentalmente de la nuestra; pero innecesariamente introduce ese elemento misterioso de nuestra participación positiva en el acto de Adán, que o nada explica o cae en la misma oscuridad de la opinión anterior.

En nuestra exposición podemos decir simplemente que el privilegio mariano consiste formalmente en haber sido eximida la Virgen de la privación de la gracia, que con su pecado Adán trajo a todo el género humano. Esa privación, en cuanto provocada por Adán, sería el pecado original; por tanto la carencia de esa privación sería carencia del pecado original. En otros términos positivos diríamos que aquel privilegio consistió en que María nunca estuvo privada de la gracia por la falta de nuestro primer padre; o en sentido positivo, que la Virgen, desde el primer instante de su concepción, fué adornada con la gracia santificante y así objeto de las complacencias de Dios.

Tal explicación, fuera de que no ofrece los inconvenientes de las precedentes, tiene la ventaja de dar al privilegio mariano la incalculable exaltación de haber recibido la Virgen desde el primer instante el ser divino de la gracia con todos sus efectos divinizantes, sin que ni un momento haya padecido la mancha de la privación de él por el pecado de Adán. Y creemos que tal explicación, no sólo llena las exigencias del Tridentino, sino que *a posteriori* es la que se presenta como más a tono con sus enseñanzas, supuesta la índole peculiar del pecado original.

José Sagüés, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).

Los Argumentos de Escritura en la Bula «Fulgens Corona»

Naturaleza de la bula.

Para justipreciar los argumentos escriturísticos de la bula «Fulgens corona» y descubrir las nuevas direcciones que puedan dar, es necesario ante todo considerar las circunstancias que motivaron su aparición y determinar su naturaleza.

Ambas cosas no ofrecen dificultad mayor. Como en 1904 el beato Pío X publicó la encíclica «Ad diem illum laetissimum» [1], en virtud de la cual proclamaba un jubileo extraordinario en todo el orbe católico por razón del quincuagésimo aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, así su santidad el Papa Pío XII, ante el 8 de diciembre de 1954, fecha secular de la proclamación del mismo dogma, ha querido prescribir en todo el mundo un año mariano por medio de la «Fulgens corona» [2].

Tales circunstancias hacen ya prever lo que es de hecho este documento. En su parte mayor y principal, una exhortación a las fiestas jubilares y una determinación pormenorizada de normas prácticas para ellas. En su parte doctrinal, breve y concisa, que sirve como de fundamento a la anterior, una *repetición* de los argumentos de la bula dogmática «Ineffabilis Deus» [3].

Al comparar entre sí de siglo a siglo las bulas «Ineffabilis Deus» y «Fulgens corona», saltan a la vista en seguida semejanzas y discrepancias importantes en su parte doctrinal, en cuanto al valor, contenido y estilo. En cuanto al *valor,* la primera es *dogmática* o *definitoria*; no así la otra, aunque, como es patente, tiene de por sí fuerza

---

[1] ASS 36 (1903-4) 449-462.
[2] AAS 45 (1953) 577-592.
[3] *Acta Pii IX*, P. I, v. I, pp. 507-619.

directiva y *orientadora.* En cuanto al *contenido,* la segunda repite sustancialmente los argumentos de la primera, aunque ni todos, pues no pretende hacerlo ni por su mismo fin parenético se exige, ni del mismo modo, sino con determinadas modificaciones de sumo interés. En cuanto al *estilo,* mientras la primera es amplia, difusa y poco concisa en la disposición de la argumentación, la segunda es breve y clara, modelo perfecto en la disposición, gradación y exposición de los argumentos, cual suelen proponerse en las Escuelas.

De cuanto antecede se desprenden los tres principios siguientes, de importancia para la exacta interpretación de la «Fulgens corona».

1. La «Fulgens corona» *no es dogmática* o definitoria.

2. La «Fulgens corona» *no trata* ni pretende tratar *todos los argumentos* doctrinales posibles a favor de la Inmaculada. Luego si prescinde, no por ello reprueba.

3. La «Fulgens corona» *es directiva.* Luego donde formule asertos doctrinales, ofrecerá una norma preciosa que pueda orientar o encauzar controversias y discrepancias [4].

Las pruebas de Sagrada Escritura en la bula «Ineffabilis Deus»

Dada la íntima conexión de las dos bulas y la manifiesta dependencia que tiene la última de la primera, se hace necesario ofrecer sintéticamente los argumentos escriturísticos de la «Ineffabilis Deus».

La contextura general de la bula definitoria acusa una disposición singular. En ella se presenta primero como argumento a favor de la Inmaculada Concepción de la Virgen María la creencia de la Iglesia y la ininterrumpida enseñanza del magisterio. En otra sección, donde se tratan preferentemente los argumentos de tradición, se incluyen bajo la misma rúbrica «patres Ecclesiaeque scriptores» las pruebas sacadas de los libros sagrados [5]. En eso, pues, está lo característico de la bula, en que los argumentos de Escritura a favor del dogma se ofrecen en cuanto interpretados y evaluados por la tradición patrística y eclesiástica.

---

[4] Comenta la «Fulgens corona» PEINADOR M., *Annotationes in Encyclicam:* Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 20-24.

[5] Se exceptúa el pasaje de la Sabiduría increada que se aplica muy al principio de la bula en sentido *acomodado* a la inocencia original de la Santísima Virgen: *Acta Pii IX,* P. I, v. I, p. 599.

Si se intenta una síntesis de todos ellos que los diversifique en grupos en cierto modo independientes o irreductibles entre sí, se logran claramente tres apartados.

I.—El primero lo constituye el argumento sacado del Génesis, capítulo tercero, versículo quince: «Los padres y escritores eclesiásticos enseñaron de este oráculo 'pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia' que clara y abiertamente se mostró de antemano al Redentor y se designó a su Santísima Madre, la Virgen María, y a la vez se expresó de manera insigne la mismísima enemistad de ambos contra el diablo [6]. Los padres y escritores eclesiásticos aseguraron (professi sunt) que la Santísima Virgen fue designada por Dios, al decir a la serpiente: «pondré enemistades entre ti y la mujer», y la Virgen María sin género de duda aplastó la venenosa cabeza de la misma serpiente [7].

II.—En segundo lugar se presentan tres pasajes del Nuevo Testamento, sacados del capítulo primero del evangelio según San Lucas, incluídos también bajo la frase «patres Ecclesiaeque scriptores», como interpretados por la tradición.

1. Los padres y escritores eclesiásticos enseñaron que en la apelación de «gratia plena» que dio Gabriel por mandato de Dios a la Santísima Virgen, se muestra ser Ella sede de todas las gracias.

2. «Tanto que, nunca sujeta a maldición y hecha partícipe juntamente con su Hijo de bendición perpetua, mereció oír de Isabel, que hablaba movida del divino Espíritu: 'Bendita Tú entre las mujeres, y bendito el fruto de tu vientre' ».

3. Fugazmente se alude al *Magnificat,* cuando se expresa en seguida que los padres y escritores eclesiásticos, con no menos claro que concorde parecer, afirmaron la plenitud de gracias de María Virgen [8].

III.—Finalmente pueden agruparse en un vasto y único argumento todas las citas de la Sagrada Escritura, presentadas de modo más o menos explícito y siempre según las interpreta la tradición, en las cuales prevalece el sentido típico o la acomodación. En todo su conjunto puede reconocerse el vestigio de más de veinte sitios de la Escritura [9].

---

[6] *Acta Pii IX,* P. I, v. I, p. 607.
[7] *Acta Pii IX,* P. I, v. I, p. 611.
[8] *Acta Pii IX,* P. I, v. I, p. 609.
[9] Arca Noë, scala Iacob, rubus Moysis, turris David, hortus conclusus, civitas Dei cuius fundamenta in montibus sanctis, templum Dei, colum-

No es necesario probar que el argumento sacado de textos acomodados de la Escritura no carece en la bula de genuino valor demostrativo, en el sentido al menos de que se busca en ellos principalmente la doctrina de la Inmaculada Concepción en la tradición, y es conocido el principio general: «se hallan en los santos padres y escritores eclesiásticos tesoros de auténtica tradición en explicaciones que pueden fundarse en una falsa, inexacta o puramente acomodada interpretación de la Escritura». Además, uno de los criterios para discernir el verdadero sentido de un lugar de la Escritura es precisamente la tradición.

Parece puede resumirse el enfoque de la doctrina escriturística que contiene la «Ineffabilis Deus» a favor de la Inmaculada en estos dos puntos.

1. En la bula no se interpreta directamente la Escritura, sino que se presenta a la luz de la tradición patrística y eclesiástica. Sin embargo, en principio se ha de tener presente, que, al incorporarse en una bula pontificia, sobre todo si es dogmática, citas en que la tradición interpreta la Escritura, se ratifica por ello mismo en cierto modo, no sólo la doctrina, sino su misma interpretación, a no ser que sólidamente se pruebe lo contrario.

2. Es manifiesta la prevalencia de la frase «patres Ecclesiaeque scriptores». Por su misma vaguedad y multiplicada repetición, no se dice claramente con ella si en cada punto particular proponen una determinada doctrina *todos*, *la mayor parte* o sólo *alguno* de ellos [10].

La bula «Fulgens corona».

La argumentación escriturística de la «Fulgens corona» está calcada sobre la de la bula dogmática «Ineffabilis Deus». Pero contiene algunas variaciones importantes. Además de algunas supresiones, presenta en los mismos argumentos matices y precisaciones nuevas. Por algo ha corrido desde entonces una centuria, densa de investigación mariológica.

El primer argumento, sacado del Viejo Testamento, es el contenido en el Génesis 3, 15.

---

ba munda, sancta Ierusalem, thronus Dei, arca, domus quam sibi aedificavit Sapientia, regina quae deliciis affluens—et innixa super Dilectum—ex ore Altissimi prodivit, purior quam Heva innocens, lilium inter spinas, terra ex qua novus Adam, paradisus, lignum incorruptibile, fons signatus, templum divinum, thesaurus immortalitatis, filia gratiae germen, novum tabernaculum Beseleel, aurora, altera Heva quae Emmanuel peperit...: *Acta Pii IX*, P. I, v. I, a p. 608.

[10] La interpretación del sentido de las palabras «patres Ecclesiaeque scrip-

El segundo, sacado del Nuevo Testamento, está basado en las palabras «llena de gracia» y «bendita entre las mujeres» del capítulo primero del Evangelio según San Lucas.

Falta en ella el cúmulo de citas escriturísticas tomadas preferentemente en sentido típico o acomodado, que tiene la «Ineffabilis Deus».

Como cada uno de los dos argumentos que ofrece la «Fulgens corona» encierra problemas distintos, es preciso estudiarlos por separado.

PRIMER ARGUMENTO. GENESIS 3, 15

La vaguedad de expresiones de la bula «Ineffabilis Deus» en aducir la prueba sacada del protoevangelio a favor de la Inmaculada, unida a la dificultad intrínseca de este lugar de la Escritura, dio pie a divergencias entre los comentaristas. Según las diversas tendencias, pueden formarse dos grandes grupos. El de los que interpretan el protoevangelio en sentido mariológico por una parte, y por otra el de los que rechazan el sentido mariológico o prescinden de él, derivando preferentemente la cuestión hacia el campo inexhausto de la tradición patrística. Son dos posiciones marcadamente distintas que implican de por sí problemas distintos.

Los que interpretan el protoevangelio en sentido mariológico pueden a su vez subdividirse en dos grandes grupos. El de los que ven presignificada a la Santísima Virgen en sentido *literal* en la «mujer» del oráculo divino, sea con absoluta exclusión de Eva, sea incluyendo a ésta o a las demás mujeres. Quedan de suyo dentro de este grupo los que ven a María Virgen al menos en el «semen mulieris» o acuden al sentido *pleno,* el cual, por estar en la letra, puede considerarse como literal. Y en otra posición están los que ven en la profecía del protoevangelio a María Santísima presignificada al menos en sentido *típico* o *espiritual* [11].

Para el caso presente interesa sólo historiar a grandes rasgos las

---

tores» ha dado origen a una abundante bibliografía y forma parte importante de la controversia que esbozamos más adelante.

[11] Puede hallarse un buen compendio de bibliografía general sobre la Inmaculada Concepción en ROSCHINI, G. M., *Mariologia,* 1941-2, tom. III, p. 10-16, Protoevangelio.—ROSCHINI, G. M., *Compendium Mariologiae* 1946, bibliografía, p 104. «Quaenam sit mulier», p. 109-110; 116-119 Protoevangelio.—DE ALDAMA, I. A., *Mariologia* 1953. Forma parte de la *Sacrae Theologiae summa a patribus Societatis Iesu,* vol. III, 2.ª edición, principalmente p. 346 y nota 10.

sentencias de los que niegan el sentido mariológico del protoevangelio o de algún modo prescinden de él [12].

Cuatro comentaristas.

Ante todo, suele presentarse a Paul HEINISCH entre los que no admitían el sentido mariológico del protoevangelio. Este exegeta presentó su punto de vista sobre esta cuestión principalmente en 1930, en su comentario a los libros del Antiguo Testamento. Su posición es el silencio. Al explicar el pasaje correspondiente del Génesis, aplica el vaticinio divino a sola Eva, sin decir nada de María. Con todo, nada dice en contra positivamente [13]. En 1940 publicó su «*Teología del Viejo Testamento*». En los escasos pasajes en que alude a la caída del paraíso, tampoco hace mención alguna del sentido mariológico que el vaticinio pueda tener, ni dice nada en contra de él [14]. En otra obra suya, aparecida en 1947, en que compara las narraciones más antiguas de la Biblia con otras parecidas de las literaturas primitivas, tampoco alude al sentido mariológico posible de la narración de Génesis [15]. Sólo parece haberse definido indirectamente en 1935, al criticar el libro de L. DREWNIAK, que será necesario mencionar profusamente. Afirma que la mayor parte de los *exegetas* explican el famoso texto del Génesis 3, 15 aplicándolo a Eva y a su posteridad, mientras los *teólogos* admiten en él una significación directamente mesiánica y lo aplican a Cristo y a su Madre. Favorece ampliamente las conclusiones del libro que comenta, cuyo autor no interpreta tendenciosamente los textos y según sus constataciones, que se basan sobre los hechos, no existe consentimiento de los padres sobre la interpretación cristológico-mariológica del protoevangelio. Bien es verdad que en esta recensión no habla para nada HEINISCH del magisterio, pero parece deducirse de sus palabras que en virtud de estas nuevas conclusiones cae un fundamento importante en que se apoyaban los *teólogos*, al interpretar este texto genesíaco. Termina diciendo que, tanto los historiadores del dogma

---

[12] El planteamiento y discusión del problema serían radicalmente distintos si se atendiese a los que no admiten la genuinidad, historicidad o mesianismo del Génesis 3, 15, o bien no aceptan los privilegios de María, para los cuales en cierta manera es natural la exclusión de todo sentido mariológico en el protoevangelio.

[13] HEINISCH, P., *Das Buch Genesis*, Bonn 1930. *Das Protoevangelium*, pp. 123-127.

[14] HEINISCH, P., *Theologie des Alten Testamentes*, Bonn 1940. Véase principalmente la página 316.

[15] HEINISCH, P., *Probleme der biblischen Urgeschichte*, Luzern 1947. *Das Protoevangelium*, pp. 83-92.

como los exegetas, tendrán que agradecer los resultados de tal investigación [16].

Prescindiendo del último testimonio ambiguo, no hay en HEINISCH afirmación ninguna que vaya positivamente contra el sentido mariológico del protoevangelio.

Luis DENNEFELD, al tratar del *mesianismo* en el *Diccionario de Teología Católica*, no puede dejar de tocar la primera profecía de la salvación. Su problemática es muy distinta. La argumentación de todo el artículo a favor del mesianismo logra su fuerza de la acumulación de pruebas y textos, y toda ella va dirigida hacia adversarios que rehusen admitirlo más o menos abiertamente. Por tanto, más que de cada texto particular, su tesis se ha de sacar del conjunto. Ello no implica, sin embrago, que no puedan examinarse sus conclusiones en el análisis particular de cada texto. Concretamente, así interpreta la profecía del protoevangelio. Los adversarios entre quienes pone Dios enemistades perpetuas son el linaje de los hombres, la humanidad, por una parte (luego ni «ipse» ni «ipsa», según el sentido usual que se da a estas palabras en el lugar que comenta), y por otra, la potencia seductora, la serpiente, que es una aparición simbólica del principio inmaterial malo. En virtud de la profecía no se designa concretamente a un héroe individual, que tenga que procurar con su victoria el triunfo de los otros, aunque de hecho está encerrado este héroe en la descendencia de Eva. Quien recibe la orden de luchar contra la potencia seductora y obtiene seguridad de salir vencedor en el combate es el género humano. Quien recibe anuncio de la caída de su principado es la serpiente. En este sentido el vaticinio tiene valor como primera profecía de salud [17].

Si apenas se aguanta, según esta explicación, el mesianismo del protoevangelio, mal puede buscarse en él sentido mariológico alguno.

En su libro del Génesis, NETELER comenta el capítulo tercero en consonancia con el conjunto. En su leve problemática tiene una sola frase, y aun llena de vaguedad, que parece hace al caso, al decir que «una descendencia había de vencer completamente al enemigo maligno» [18].

Se ha afirmado que H. J. CRELIER «ni tan sólo cita a María en su comentario al Génesis» y que no puede admitirse en él ni tan sólo un sentido mariológico típico, sino a lo más solamente puede verse

---

[16] Theologische Revue 34 (1935) 94-95.
[17] DTC 10 (1929) 1405-1568, *Messianisme*.
[18] NETELER, B., *Das Buch der Genesis*, Münster 1905, pp. 48-49.

incluída en su explicación mesianica la mariológica [19]. En sus notas al pie de página de una traducción de la Vulgata, CRELIER, comentando el versículo 15 del capítulo tercero del Génesis, expone en realidad una argumentación desconcertante. Parece afirmar cosas opuestas y aun irreconciliables. Mientras por una parte excluye claramente la victoria de la mujer y la aplica a la descendencia que es la humanidad, por otra, en párrafos entremezclados con las precedentes afirmaciones, donde un pequeño inciso o una sola palabra destruyen toda la marcha o tendencia de pensamiento, afirma que la humanidad vencerá al demonio en Jesucristo y por Jesucristo. Más aún, la predicción se cumple principalmente en Jesucristo, y precisamente por medio de su Madre, la mujer que lo trajo al mundo, la cual aplastó la cabeza de la serpiente por su Hijo, pues era conveniente que la mujer venciese al que había vencido a la mujer. No puede estar más claramente anunciado el contenido mariológico. Esta inclusión verdadera de la Madre de Jesucristo en la profecía del protoevangelio está en virtud de un «sentido profundo», que aparecerá con toda su claridad en la historia de la Redención; ya que el Nuevo Testamento es la clave de este jeroglífico, y el protoevangelio halla su completa exposición en el Evangelio [20].

Si algo puede sacarse del pensamiento de CRELIER, parece puede presentarse en el siguiente compendio. Aparentemente la mujer del protoevangelio es Eva. Su descendencia vencedora es el género humano, incluyendo eminentemente a Cristo. Pero en un sentido más profundo, no accidental, sino querido por Dios, el vencedor del demonio ha de nacer de una mujer virgen, que por su Hijo aplastará la cabeza de la serpiente. Vemos esto a la luz de la historia de la Redención que nos narra el Evangelio, ya contenido proféticamente en el protoevangelio. Si esto es así, CRELIER admite plenamente el sentido mariológico del Génesis 3, 15.

Origen y evolución de una controversia.

La valorización de los argumentos de Escritura a la luz de la tradición y la frase vaga «patres Ecclesiaeque scriptores» de la bula «Ineffabilis Deus» originaron una discrepancia de pareceres entre los especialistas, que dura hasta nuestros días. Entre el grupo que de-

[19] BERTELLI, V. G.: Marianum 13 (1951) 258-9.
[20] CRELIER, H. J., *La Genèse comentada por... Protoevangelio,* pp. 55-57, de *La Sainte Biblie,* París 1889.

fendía que en la bula se declaraba el consentimiento unánime de la tradición en dar valor mariológico al protoevangelio y la posición opuesta que sostenía que en ella ni se declara unánime el parecer de la tradición ni consta de tal sentido mariológico, se extiende una gama de sentencias casi infinita. Atendiendo sólo a un aspecto, así puede presentarse el desarrollo de los hechos.

Francisco DREWNIAK (P. Leander O. S. B.) presentó en 1934 un trabajo de investigación en orden a obtener el doctorado en la Facultad de Teología de la Universidad de Breslau. Examinaba la interpretación estrictamente mariológica del Génesis 3, 15 en la época patrística. En un concienzudo estudio que abarca cien páginas densas va recorriendo los santos padres y escritores eclesiásticos a partir del siglo segundo. Su atención se concentra principalmente en las seis primeras centurias del cristianismo, pero complementa su labor, llegando en su investigación hasta el siglo XII. Tiene especial cuidado en precisar la doctrina de los tres grandes doctores de la Iglesia en oriente, BASILIO, GREGORIO NACIANCENO y JUAN CRISÓSTOMO, y la de los cuatro grandes santos padres de occidente AMBROSIO, AGUSTÍN, JERÓNIMO y GREGORIO [21].

La conclusión a que llaga es sorprendente. Aunque la tradición patrística admite la oposición de Cristo y María contra el demonio, no se apoya para demostrarla en el protoevangelio. En todos estos siglos, los santos padres y escritores eclesiásticos, al interpretar este pasaje escriturístico, hablan en conjunto sólo de las enemistades de Cristo, Eva y la posteridad de ésta contra la serpiente. De María, callan.

Parece, pues, que la conclusión general de DREWNIAK puede formularse así. *Pocos* de los santos padres; más exactamente, *poquísimos* o *casi ninguno* ven en el Génesis 3, 15 a María [22].

Prescindiendo de otras objeciones que se han opuesto a este buen estudio, baste notar aquí que mal pueden buscarse formulados con la claridad y precisión actual puntos que estudia la mariología de nuestros días o siquiera la atención especial hacia ellos, durante las luchas cristológicas de los primeros siglos, en que se ventilaban problemas de muy otra suerte. Además, los autores que no dan la interpretación mariológica del protoevangelio, no la rechazan nunca, sino que a lo

[21] DREWNIAK, F., *Die mariologische Deutung von Gen. 3, 15 in der Väterzeit.* Inaugural Disertation, Breslau 1934.

[22] Tal es la conclusión, a veces explícitamente formulada, de muchas de las recensiones críticas que se hicieron a esta obra.

sumo se callan o no aluden a ella, y por otra parte, al dar otras explicaciones, no convienen entre sí.

Las Jornadas Mariológicas de la abadía de Tongerloo (Bélgica) de 1946, se dedicaron al tema «participación de María en la obra de la Redención propiamente dicha». En ellas presentó un estudio sobre el argumento de Escritura y patrístico del protoevangelio O. SAGAERT [23]. Apoyándose en DREWNIAK, da un paso más y, corrigiendo lo que él mismo había dicho en esas mismas reuniones de estudios marianos de 1932, reduce el contenido de la profecía mesiánica a sola Eva, sin incluir a María. Pasando al argumento patrístico, dice que renuncia a su elaboración, dada la amplitud que supone el tema. La descendencia de la mujer Eva se refiere, no a Cristo, sino a toda la humanidad. La descendencia de Eva forma un todo en la lucha contra el demonio y coopera en ella con Cristo, al cual debemos de hecho la Redención. Como María es la que está más íntimamente relacionada con Cristo, puede especialmente ser llamada Corredentora con Cristo, y esto en virtud de los datos que nos suministra el protoevangelio. Por la misma razón, dice respondiendo a esta argumentación MELCHOR DE SANTA MARÍA, serían corredentores los otros miembros de Cristo, y además los teólogos no admiten en este sentido el término *corredentora* [24].

El conocido exegeta Francisco CEUPPENS, en su comentario al protoevangelio, aparecido en Roma el 1932, había defendido que la mujer de la profecía genesíaca en sentido literal era Eva, pero en sentido espiritual era la Santísima Virgen María. Por tanto, Eva era tipo de María [25]. Esta manera de ver quedó inalterada en dos obras sucesivas suyas que aparecieron también en Roma, los años 1934 y 1935 [26].

En 1939 apareció la obra de Werner GOOSSENS sobre la cooperación inmediata de la Madre del Redentor a la Redención objetiva [27]. Por su mismo carácter es toda ella un sopesar los pros y los contras de los argumentos que se aducen en el problema. Cuando llega el autor a la cita clásica del Génesis 3, 15, dice que «con esta ocasión expone el estado de la cuestión en la interpretación mariológica» de

---

[23] Véase artículo de SAGAERT, O., en *Maria's aandeel in het eigenlijke verlossingswerk*, Tongerloo, Secretariaat der Mariale Dagen 1947.

[24] Marianum 10 (1948) 400-401.

[25] CEUPPENS, F., *De Protoevangelio*. Genesis III, 15, Romae 1932, página 47.

[26] CEUPPENS, F., *Historia primaeva*, Romae 1934, pp. 191-198. CEUPPENS, F., *De prophetiis messianicis in Antiquo Testamento*, Romae 1935, p. 20.

[27] GOOSSENS, W., *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam*, Parisiis 1939, pp. 89-101.

este pasaje. Al final del raciocinio, no admitiendo el valor de las pruebas escrurísticas, de autoridad y tradición a favor del sentido mariológico del protoevangelio, llega a esta atrevida conclusión: «se derrumba, pues, el argumento de Escritura en mucho el más importante a favor de la cooperación inmediata de María a la redención objetiva».

Estos son los pasos que da en su argumentación contra el sentido mariológico del protoevangelio. Apoyándose en CEUPPENS (1934), concluye GOOSSENS: «en sentido literal indudablemente la mujer es Eva». Es así que el sentido típico lo podemos conocer solamente por la revelación. Hay que buscar, pues, en las fuentes de la revelación si existe tal sentido típico.

Investiga, como documento, las locuciones de la bula «Ineffabilis Deus». Se dice en ella que en la profecía del Génesis está «clara y abiertamente demostrado» Cristo solo. De María sólo se dice que está «designada». Es así que en el trozo de la misma bula que sigue a continuación, donde se acumulan locuciones de la Escritura y se dice que los padres y escritores eclesiásticos las aplicaron a María, hay meras *acomodaciones*. Luego en la frase anterior en que se dice estar María «designada» en el Génesis 3, 15, se habla sin duda alguna de sentido acomodado.

Dado este atrevido paso, por lo menos gratuito (ya que pueden existir tipos al menos en las frases acumulaticias de la bula, que son citas escriturísticas que los padres aplican a María, que uno de los criterios para descubrir el sentido típico es el testimonio de la tradición, y por otra parte, aunque en realidad fuesen dichas frases *todas* acomodadas, no por ello se sigue que la anterior del Génesis también lo sea), concluye GOOSSENS: «salvo parecer mejor se puede, pues, preguntar si acaso se invocan con razón las palabras de Pío IX de la bula «Ineffabilis Deus» para probar que, al menos en sentido típico, la palabra *mujer* del Génesis 3, 15 designa a la Santísima Virgen María». La respuesta que espontáneamente fluye, según las premisas expuestas, es «no puede invocarse la bula, sino para probar el sentido acomodado».

Se hace necesario, pues, investigar la tradición, continúa GOOSSENS. Sigue aquí un método sencillo. Consulta únicamente a DREWNIAK y termina esta parte: «Con tales conclusiones (de DREWNIAK) puede ya preguntarse si puede decirse que los padres enseñaron unánimemente que la *mujer* del Génesis 3, 15 designa, al menos en sentido típico, a María». La respuesta parece ser ésta: «Los padres no enseñaron unánimemente que la mujer del protoevangelio fuese María, ni siquiera en sentido típico».

Y tal se deduce que sea la respuesta, por lo que sigue. Dando un paso ilícito, del «no lo enseñaron los padres unánimemente» al «luego no lo enseña ninguno» concluye: «Se derrumba, pues, el argumento de Sagrada Escritura en mucho el más importante».

No es preciso insistir más en la explicación que da GOOSSENS del protoevangelio, en la que en un loable esfuerzo de investigación tiende, sin embargo, a minimizar con análisis disolvente la bula de Pío IX y parece confundir, interpretando a DREWNIAK, estadísticas de citas patrísticas con tradición.

Algunos años más tarde, en 1948, apareció el libro sobre mariología bíblica de Francisco CEUPPENS. En él estudia de nuevo el autor sus puntos de vista anteriores y los modifica. Apoyándose a su vez en parte en GOOSSENS, llega a la conclusión de que la mujer del Génesis 3, 15 en sentido literal es Eva y sólo Eva. Y además, y en esto está la novedad, que no se prueba que haya sido designada María ni tan sólo en sentido típico [28]. Los comentarios a este cambio fueron, en general, poco favorables [29].

Se interpone entre tanto el 1.° de noviembre de 1950, fecha de la proclamación del dogma de la Asunción de María Santísima a los cielos [30]. La bula definitoria «Munificentissimus Deus» marca claros rumbos. Se dice en ella que todos los argumentos y consideraciones de los santos padres y teólogos, que se alegan a favor del dogma que se define, se apoyan como en último fundamento en las Sagradas Escrituras, en las que aparece siempre la Madre de Dios íntimamente unida a su Hijo. «Mas, principalísimamente se ha de recordar que desde el siglo segundo proponen los santos padres (*sin duda especialmente Ireneo, muerto hacia el 200*; *y Justino, muerto hacia el 165, con su famosa formulación del principio de recapitulación o recircu-*

---

[28] CEUPPENS, F., *De Mariologia biblica,* Romae-Taurini 1948. De la colección *Theologia biblica,* v. IV, pp. 19-23. Insiste CEUPPENS en este mismo punto de vista en la segunda edición de sus *Quaestiones Selectae ex historia primaeva,* Torino-Roma, aparecidas el mismo año 1948. Cf. pp. 204-208.

[29] Véase, por ejemplo, PUZO, F., *A propósito de una reciente mariología bíblica:* Estudios Bíblicos 8 (1949) 239-251. Muy de otra manera lo juzgó José COPPENS: Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Ser. II, Fasc. 16. 1950. *Problèmes et méthode d'exégèse théologique. Le protévangile,* p. 47 y nota 7.

[30] El período que precedió fue rico en estudios mariológicos. Se propusieron y analizaron las razones de la definibilidad. No entra dentro del tema propuesto historiar este lapso de tiempo. Baste notar en general que en las obras y estudios de algunos autores que parecía no daban valor mariológico al protoevangelio, se ventilaba en realidad el problema mucho más amplio de la *oportunidad* de la definición dogmática de la Asunción.

lación) a la Virgen María como nueva Eva estrechísimamente unida con el nuevo Adán, aunque a El sujeta, en aquella lucha contra el enemigo infernal, *la cual lucha*, como en el protoevangelio (Gén. 3, 15) se prenunciaba, tenía que llegar a victoria plenísima del pecado y de la muerte, *cosas ambas* que siempre en los escritos del apóstol de los gentiles se unen entre sí» [31]. Siendo cierto que en el protoevangelio se habla de Jesucristo en sentido literal histórico, difícil se hace creer que en la argumentación de la bula se considere contenida a María sólo virtualmente en este lugar de la Escritura [32].

Con admirable y verdadero espíritu científico refunde totalmente CEUPPENS su doctrina sobre el protoevangelio en una segunda edición de su «Mariología bíblica», aparecida casi inmediatamente después de la bula «Munificentissimus Deus». Reduce a cuatro grupos las diversas interpretaciones de este pasaje. Al explicar la segunda sentencia, según la cual la mujer del Génesis 3, 15 se dice ser Eva y solamente Eva, pone textualmente esta nota aclaratoria al pie de página: «Esta tesis la propugnamos también en otro tiempo en la «*Mariología bíblica*» del 1948, p. 19-23. Mas ahora, hecha madura meditación del mismo texto del Génesis y de los documentos del Magisterio de la Iglesia, nos parece [mejor] abandonar esta interpretación y proponer otra, de la cual [trataremos] más abajo».

Efectivamente, pocas páginas más abajo así explica la cuarta interpretación. «La mujer del Génesis 3, 15, según el sentido literal, es Eva; según el sentido literal pleno es María». En la argumentación, totalmente distinta de lo que había dicho anteriormente, presenta tres pruebas, la de Escritura, la de tradición y la del Magisterio. En la prueba de Escritura compara intrínsecamente el Génesis 3, 15 con Lucas 1, 26-28 y afirma que «el profeta designa además (de Eva) a otra mujer, a una mujer especialísima, en la cual la profecía se verifica perfectamente». «Creemos, pues—dice—, que la mujer del Génesis 3, 15 según el sentido literal es Eva, según el sentido pleno y perfecto es María». «Sentido pleno es sentido literal que se saca no solamente de las mismas palabras de un texto, sino de otros muchos textos relacionados entre sí; más aún, algunas veces incluso de la doctrina de la Iglesia». En la prueba de tradición aduce el hecho de que muchos santos padres expresan el nexo entre Lucas 1, 28 y el Génesis 3, 15.

---

[31] AAS 42 (1950) 768. Las palabras en bastardilla no están en la bula.

[32] BEA, A., *La Sacra Scrittura «ultimo fondamento» del domma dell'Assunzione:* La Civiltà Cattolica 101-IV (1950) 547-61, principalmente pp. 555-557.

Del Magisterio de la Iglesia trae el pasaje de la «Munificentissimus Deus», donde Pío XII habla de la unión de Cristo y María en la lucha contra el diablo. «Si la lucha está significada en el protoevangelio (como afirma la bula), también están prenunciados los impugnadores del diablo» [33]. En su recentísima obra «Cuestiones selectas de la historia primitiva», tercera edición, en tres sitios distintos mantiene la misma doctrina. En el prólogo, cuando afirma que «otras cosas, finalmente, consideradas con madurez, las hemos corregido, a saber, la interpretación del protoevangelio». En el cuerpo de la obra, al tratar la materia correspondiente, pone la misma nota de la cita anterior y poco después, al final de la cuarta sentencia, añade: «Opinamos con todo, habiendo considerado atentamente una y otra vez y con cuidado todas las cosas, que es más probable la cuarta interpretación», que ve en sentido literal en la mujer a Eva, en sentido pleno a María [34].

Tal explicación cae de lleno dentro del sentido mariológico del protoevangelio. No puede, pues, invocarse en manera alguna a CEUPPENS entre los que no admiten el sentido mariológico del Génesis 3, 15.

Mucho antes, en 1939, Enrique LENNERZ, en un estudio sobre la Santísima Virgen, considera el protoevangelio, al tratar de la cooperación de María en la obra de la salud. Cita particularmente a BOVER. Este había asegurado que la mujer del protoevangelio no puede ser Eva ni las demás mujeres, sino que es María, probándolo con múltiples razones y el testimonio de la tradición, citando a Justino, Ireneo y otros [35]. Así le presenta LENNERZ. BOVER afirma que en el Génesis 3, 15 se contiene que María en la reparación de los hombres tiene un lugar semejante y a la vez contrario al que Eva tuvo en la ruina de ellos. De esa premisa saca qué clase de cooperación fue la de María en la obra de la salud. Y le refuta diciendo solamente: «Pero del principio enunciado en la proposición mayor (oposición Eva-María) el Sagrado Texto no tiene nada». Algo más abajo dice que «apenas se prueba por el contexto que la mujer sea la Santísima Virgen». Se ha de recurrir, pues, al consentimiento de los padres sobre ese texto, pero «parece se ha de decir que la existencia de tal consentimiento es controvertida», y por los argumentos que brevemente

---

[33] CEUPPENS, F., *De Mariologia biblica. Theologia biblica,* v. IV, Taurini-Romae 1951. Editio altera recognita ac refusa. P. 11 nota 1.ª y pp. 16-17.

[34] CEUPPENS, F., *Quaestiones selectae ex historia primaeva.* Edición 3.ª Véase el prólogo, la p. 207 y en la misma cuestión el final de la cuarta sentencia.

[35] BOVER, J. M., *Universalis mediatio ex Protoevangelio (Gen 3, 14-15) demonstrata:* Gregorianum 5 (1924) 569-583.

aduce, dando primacía a DREWNIAK, prueba en realidad que tal consentimiento no existe [36].

En 1943 trató LENNERZ de «Dos cuestiones sobre la bula 'Ineffabilis Deus'». En la primera de ellas se proponía el problema de si en dicha bula se enseña el consentimiento de los padres con respecto al sentido mariológico del protoevangelio. Después de un minucioso y perfecto estudio en que analiza preferentemente el laboreo y los esquemas que precedieron a la redacción definitiva de la bula, y cuáles pueden ser los padres de quienes en ella se habla, concluye diáfanamente: «De lo que hemos expuesto, parece seguirse que no deben invocarse estas palabras de la bula o la autoridad del Sumo Pontífice para afirmar el consentimiento de los padres en la interpretación mariológica de las palabras del Génesis 3, 15» [37].

El año siguiente, Gabriel María ROSCHINI, contestando al anterior artículo, reasume de nuevo la cuestión. Procura determinar exactamente las palabras de la bula y va siguiendo por orden histórico varios testimonios de tradición. Añade una larga lista de citas patrísticas con intención de completar la obra de DREWNIAK, y llega a la conclusión siguiente: «Se puede, pues, y se debe retener el unánime consentimiento de los padres, enseñado expresamente por la bula *Ineffabilis* con respecto a la interpretación cristológico-mariológica del Génesis 3, 15» [38].

Contestó LENNERZ el año 1946. Recorre los puntos anteriores y dice que las pruebas son insuficientes. Trae razones del magisterio eclesiástico y observaciones sacadas de la misma bula a su favor, y siguiendo la lista de testimonios patrísticos que en el artículo comentado se añadían a los de DREWNIAK, examina el método e interpretación, y hallándolos inconsistentes, observa cuán infundadas eran las objeciones que se habían hecho contra este autor. Concluye diciendo, al parecer, que no se puede asegurar que en el período estudiado por DREWNIAK haya «no pocos» testimonios que «expresamente» favorezcan la interpretación mariológica del Génesis 3, 15 [39].

Tal es lo que aflora en esta discusión, derivada al campo patrístico,

---

[36] LENNERZ, H., *De Beata Virgine*, 3, Romae 1939, pp. 122-124.

[37] LENNERZ, H., *Duae quaestiones de bulla «Ineffabilis Deus»:* Gregorianum 24 (1943) 347-366. Prima questio. *Num in Bulla doceatur consensus Patrum in explicandis verbis Gen. 3, 15 de B. Virgine*, pp. 347-356.

[38] ROSCHINI, G. M., *Sull'interpretazione patristica del Protovangelo:* Marianum 6 (1944) 76-96.

[39] LENNERZ, H., *Consensus Patrum in interpretatione mariologica Gen. 3, 15?:* Gregorianum 27 (1946) 300-318.

y que de por sí versa sobre el unánime consentimiento de los padres.

Tiburcio GALLUS publicó en 1949 el fruto de una investigación que había emprendido, según confiesa palmariamente, con el fin de estudiar en el tiempo postpatrístico cuál era el sentir de los escritores eclesiásticos sobre el significado mariológico del protoevangelio. Su estudio se extiende desde el 667 hasta el Concilio Tridentino (1545). Enuncia al principio los resultados logrados por DREWNIAK. En el tiempo patrístico, de 38 autores, 30 no dan sentido mariológico al protoevangelio. Sigue luego el estudio de un período de nueve siglos en el cual la interpretación mariológica del protoevangelio es «multo communior». De unos 100 autores, sólo 31 no son favorables al sentido mariológico. Concluye afirmando que la interpretación mariológica que en el período patrístico no aparece tan clara, aunque no falte en él, es ya sentencia común de todos los autores hacia el final de la Edad Media. La posición positivamente antimariológica empieza con el protestantismo [40].

Recientemente ha completado GALLUS su precedente estudio con otra obra muy importante en la que ofrece los resultados que ha encontrado en la edad áurea de la exegesis católica, desde el Concilio Tridentino hasta el año 1660. Resume de nuevo los estadios precedentes del problema. De la edad patrística, y completando lo que con más exacto compendio había ofrecido en su obra anterior, aduce catorce autores que reconocieron el sentido cristológico-mariológico del Génesis 3, 15 [41]. Los restantes no lo contradicen. Desde el siglo XII, cuando «la razón prevaleció sobre la autoridad» se abandonó el sentido alegórico moral de San AGUSTÍN, y fue extendiéndose cada vez más el sentido mariológico, de suerte que, al acabarse la Edad Media, la inmensa mayoría de intérpretes propugnaron este sentido. Con un prolijo y arduo estudio, en esta obra y en su complemento, que dice va a publicar, examina a más de quinientos autores, algunos de ellos no católicos, acudiendo solamente a sus escritos exegéticos y teológicos, y dejando los litúrgicos y homiléticos, a no ser que presenten excepcional interés. De 1545 a 1660 ha reunido unos 180 autores. El resul-

---

[40] GALLUS, T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3, 15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum*, Romae 1949. Cf. p. 215.

[41] Justino, Ireneo, Cipriano, Gregorio Niseno, Ambrosio, Epifanio, Isidoro Pelusiota, Efrén, el autor desconocido de la *Epistola ad amicum aegrotum de viro perfecto*, León Magno, Aurelio Prudencio, Serapión, Crisipo, Proclo, Isidoro de Sevilla. GALLUS, T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina*, Roma, 1953, p. XI.—Id., 2.ª parte, Roma 1954, p. 317, nota 11.

tado es fructuoso. Son sus palabras. «En toda esta primera parte hemos examinado 184 intérpretes, de los cuales 152 son católicos. De éstos, 125, es decir, el 82 por 100, exponen el protoevangelio en sentido mariológico; los demás no niegan» tal sentido.

En la segunda parte de la misma obra, que forma volumen aparte, analiza GALLUS el período que va desde el año 1661 hasta la aparición de la bula dogmática. Preceden unas cuarenta páginas, suplemento a la parte anterior. Añade a ella 18 autores más. La materia que forma propiamente el contenido de esta segunda parte está dividida en cuatro secciones. Las tres primeras (que son la tercera, cuarta y quinta de toda la obra) contienen el estudio atento y pormenorizado de un aplastante número de testimonios. La última parte (sexta del total) está dedicada al análisis de los documentos que precedieron a la redacción definitiva de la bula «Ineffabilis Deus». Nada mejor que sus mismas palabras. «En la segunda parte, junto con el suplemento sometimos a examen 390 autores, de los cuales 52 no son católicos. De los 338 intérpretes católicos, 299 explican el protoevangelio en sentido mariológico, es decir, el 88 por 100. Los restantes, exceptuados algunos, no niegan tal sentido» [42].

El tiempo que corre desde la definición del dogma de la Inmaculada hasta 1948 lo estudió convenientemente Vasco G. BERTELLI. En dos artículos sucesivos expone el método que ha seguido, su misma investigación y el resultado obtenido. Concluye, apoyado en los testimonios que ha estudiado, entre los que figuran documentos oficiales del Magisterio, que no solamente «la actual tradición viviente de la Iglesia es moralmente unánime en reconocer el sentido verdaderamente escriturístico mariológico del protoevangelio», sino que tal pasaje aparece «como un principio fecundísimo de conclusiones teológicas para la mariología» [43].

De los importantes estudios de GALLUS y BERTELLI parece se de-

---

[42] GALLUS, T., *Interpretatio mariologica Protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis.* Primera parte de 1545 a 1660, Roma 1953. Cf. p. 275.—Segunda parte de 1660 a 1854, Roma 1954. Cf. p. 321.

[43] BERTELLI, V. G., *L'interpretazione mariologica del Protoevangelo (Gen. 3, 15) negli esegeti e teologi dopo la Bolla «Ineffabilis Deus» di Pio IX (1854-1948):* Marianum 13 (1951) 257-291. Además *Il senso mariologico pieno e il senso letterale del Protoevangelo (Gen. 3, 15) dalla «Ineffabilis Deus» al 1948:* Marianum 13 (1951) 369-395.

duce esta conclusión: «*Muchísimos* intérpretes de reconocida reputación ven sentido mariológico en el Génesis 3, 15».

Palabras de la bula «Fulgens corona».

Puesto cuanto precede, se podrá apreciar mejor la fuerza que pueda tener y la tendencia que pueda insinuar la prueba sacada del protoevangelio que a favor de la Inmaculada Concepción, siguiendo el camino abierto por la «Ineffabilis Deus» y por la «Munificentissimus Deus», ofrece la reciente bula del centenario «Fulgens corona gloriae».

«Primeramente, pues, el fundamento de esta doctrina (la Inmaculada Concepción) aparece en las mismas Sagradas Escrituras, en las cuales Dios, creador de todas las cosas, después de la miserable caída de Adán, habla a la tentadora y corruptora serpiente con estas palabras, que no pocos de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia y muchísimos reputados intérpretes aplican a la Virgen Madre de Dios: 'Enemistades pondré entre ti y la mujer, y tu descendencia y su descendencia...'. (Gén. 3, 15.)

Ahora bien, si por algún tiempo la Bienaventurada Virgen María hubiese llegado a estar exenta de la divina gracia, a causa de quedar afeada con la mancha hereditaria del pecado en su concepción, en aquel espacio de tiempo, aunque brevísimo, no hubiese mediado entre ella y la serpiente aquella eterna enemistad, de que se hace mención ya desde la «tradición» primera hasta la definición solemne de la Inmaculada Concepción; sino antes bien cierta sujeción» [44].

Para que tenga plena fuerza la menor y la conclusión del silogismo en esta *prueba de Escritura,* la mayor ha de tener pleno contenido mariológico, no sólo virtual. Ciertamente, no se declara en este documento pontificio con palabras explícitas que «el protoevangelio tiene sentido mariológico»; pero tal afirmación se deduce sin duda del conjunto como conclusión teológica cierta.

SEGUNDO ARGUMENTO. LUCAS 1, 28 y 42

Del Nuevo Testamento se presentan a favor de la Inmaculada dos pasajes sacados del capítulo primero del Evangelio según San Lucas.

[44] AAS 45 (1953) 579.

Dos pasajes que se engloban en una sola prueba. No hay en ella dificultad importante ni por parte de la doctrina ni por parte de los pareceres de los comentaristas ni por parte del significado que pudieran tener sus palabras.

Son éstas: «Y además, siendo saludada la misma Santísima Virgen como 'llena de gracia' (Luc. 1, 28) o κεχαριτωμένη y 'bendita entre las mujeres' (Ibid. 42), en estas palabras, según las entendió siempre la 'tradición' católica, se insinúa manifiestamente que 'con esta singular y solemne salutación, nunca oída en otras ocasiones, se muestra que la Madre de Dios fue sede de todas las gracias divinas y estuvo adornada con todos los carismas del divino Espíritu; más aún, que fue un tesoro casi infinito y un abismo inexhausto de esos mismos carismas, de tal manera que nunca fue partícipe de maldición' (Bula 'Ineffabilis Deus')» [45].

Afinidades entre la bula dogmática y la del centenario.

En este argumento, claro y conciso, no sólo se citan palabras textuales, sino que se ha contraído materialmente la argumentación de la «Ineffabilis Deus». Junto al «llena de gracia» se ha puesto la otra salutación «bendita entre las mujeres» y se ha cogido de la segunda parte truncada las palabras necesarias para el sentido. Véase la disposición en los textos originales.

Ineffabilis Deus

Cum vero *ipsi Patres, Ecclesiaeque Scriptores animo menteque reputarent,* beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam fuisse nuncupatam, *docuerunt*

hac singulari solemnique salutatione numquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Sipiritus charismatibus exornatam im-

Fulgens corona

Ac praeterea cum eadem Sanctissima Virgo «gratia plena» seu κεχαριτωμένη, et «*benedicta inter mulieres*» salutetur, ex istis verbis, *prout «traditio» catholica semper intellexit,* manifesto innuitur

«hac singulari solemnique salutatione numquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam im-

[45] AAS 45 (1953) 579.

mo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam,

adeo ut nunquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit *benedicta Tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui* [46].

mo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam,

adeo ut nunquam maledicto obnoxia» fuerit [47].

Doble prueba teológico-escriturística.

La «Fulgens corona» subraya de modo claro, como la bula «Ineffabilis Deus», que las dos expresiones κεχαριτωμένη y «bendita entre las mujeres» se presentan según las entendió siempre la tradición católica. Una plenitud de gracia tal que repugna a *todo* pecado, y una bendición tan cumplida que excluye *toda* maldición. De aquí se sigue perfectamente la sublime prerrogativa de la Inmaculada Concepción. Se pone, pues, en ambos documentos esta prueba escriturística de modo parecido a como se presenta en la bula «Munificentissimus Deus» [48].

Los teólogos suelen emplear estos dos pasajes de la Escritura como argumento a favor de la doctrina de la Inmaculada, incluso prescindiendo de la tradición. Puede construirse la prueba de este modo.

Lc 1, 28. María es apellidada «llena de gracia» no de modo absoluto, pues a solo Cristo conviene este modo, sino en relación con la misión de la Anunciación, a saber, en orden a la dignidad de Madre del Redentor, que es Dios.

Lc. 1, 42. La salutación «bendita entre las mujeres» está dicha en el orden mesiánico como reconocimiento de la divina Maternidad, como se desprende de las restantes palabras de Isabel y del contexto próximo y remoto del pasaje.

Ahora bien, la dignidad de Madre del Redentor pide que ella nunca haya tenido participación con los enemigos del Redentor, y la dignidad de Madre de Dios pide que ella no haya sido nunca contraria a Dios.

---

[46] *Acta Pii IX*, P. I, v. I, p. 609.
[47] AAS 45 (1953) 579.
[48] PEINADOR, M., *La salutación angélica (Luc. 1, 28) como argumento escriturístico en la Bula «Munificentissimus Deus»*: Ephemerides Mariologicae 1 (1950) 27-44.

Luego en las dos expresiones de salutación se incluye la inmunidad del pecado original [49].

Una cuestión marginal.

Con ocasión de estas palabras de la bula «Fulgens corona» parece podría examinarse de nuevo el punto, muy secundario, de si en realidad la expresión «bendita entre las mujeres» deba incluirse en los textos originales en la salutación angélica. M. J. LAGRANGE lo excluye manifiestamente [50], y F. CEUPPENS, por no citar a otros autores, resume bien la cuestión con estas razones: «Las palabras *bendita Tú entre las mujeres* faltan en los códices sinaítico, vaticano y parisiense; en las versiones coptas y armenias, en las ediciones críticas. Constituyen una interpolación sacada del versículo 42. Si hubiesen sido auténticas, su omisión apenas si podría explicarse» [51]. Sobre las ediciones críticas hay que notar que al menos dejan la cuestión ambigua. Mientras todos los códices están concordes en poner estas palabras en boca de Isabel, fluctúan hondamente al aplicarlas al ángel. En la última edición crítica del Nuevo Testamento, J. M. BOVER, aunque las admite en el texto, pone un fortísimo contrapeso en el aparato crítico, y señala que las restantes ediciones críticas más importantes y además la versión siro-jerosolimitana las suprimen [52]. Pueden añadirse a estas razones criterios de orden interno que favorecen la exclusión, sacados de las circunstancias y del estilo semita. Mientras en el pasaje de Isabel, en virtud del paralelismo y afectos que imponen las circunstancias, la frase ocupa un lugar natural, en la Anunciación queda truncado el paralelismo y no parece ser tan esencial en el sublime contexto, dada la mentalidad semita.

Pues bien, las palabras de la «Fulgens corona» ofrecen una posición definida. Se cita en ella el texto griego, como aparece por la palabra κεχαριτωμένη, y las dos llamadas respectivas parecen llevar a dos sitios distintos, la «gratia plena» a Lucas 1, 28, y la «benedicta inter mulieres» (así en la Vulgata en la salutación de Isabel, mientras en la del ángel pone «benedicta tu in mulieribus») sólo a Lucas 1, 42, según induce a creer la llamada *Ibid. 42.* Vimos además la íntima conexión

[49] DE ALDAMA, I. A., *Mariologia. Sacrae Theologiae summa.* B. A. C. III², pp. 349-350, n.º 31. Véanse además los autores aquí citados.

[50] LAGRANGE, M. J., *Évangile selon Saint Luc.*, París 1921, pp. 28-29.

[51] CEUPPENS, F., *De Mariologia biblica. Theologia biblica,* v. IV, Taurini-Romae 1951, p. 61 nota 2.

[52] BOVER, J. M., *Novi Testamenti biblia graeca et latina.* Critico apparatu aucta. Editio tertia, Matriti 1953.

de esta prueba con la de la «Ineffabilis Deus». En esta última claramente se distinguen las dos salutaciones y se pone abiertamente la segunda sólo en boca de Isabel [53].

Aparentemente otra posición sostiene la bula «Munificentissimus Deus». En ella se aplica a Gabriel la frase «benedicta tu in mulieribus», que aparece equivalentemente dos veces más, en los testimonios de AMADEO DE LAUSANA y de ALBERTO MAGNO. Con todo, tal posición no parece deshacer las conclusiones anteriores. Baste admitir que aquí se ha tenido presente y se ha citado la Vulgata, en la que en realidad se halla la frase en los dos sitios, en la salutación del arcángel y en la de Isabel. Induce a creer que en la bula de la Asunción se cita el texto de la Vulgata la forma «benedicta tu in mulieribus» y el no haber indicios de tenerse presente otro texto o versión. Así en otra cita, donde podría haber confusión, se da claramente el texto de la Vulgata. Es en las palabras «surge, Domine, in requiem tuam, tu et Arca sanctificationis tuae», que en la nueva versión de los salmos se traducen por «surge, Domine, in locum quietis tuae, tu et arca maiestatis tuae» [54].

No parece, con todo, que las palabras del Sumo Pontífice quieran definir una cuestión de crítica textual, ya que en el presente caso no tratan directamente de este asunto. Sin embargo, llena de admiración y confianza el constatar en tales documentos el exacto conocimiento y la precisión de fórmulas, que alcanzan aún los más mínimos aspectos de las cuestiones.

Conclusión.

Los privilegios únicos y las excelsas prerrogativas de la siempre Virgen María Madre de Dios se relacionan y complementan admirablemente entre sí. El desarrollo siempre creciente de la mariología corre a la par con las manifestaciones de piedad cristiana hacia la que es modelo y auxilio de todos los hombres. Nuevos estudios perfeccionan las antiguas adquisiciones, como nuevas definiciones dogmáticas hacen brillar con más esplendor antiguas verdades definidas. Todo esfuerzo, por mínimo que sea, a este fin presta algo al eterno fulgor de la «corona de gloria con que ciñó Dios la purísima frente de la Virgen María».

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Roma, marzo de 1954.

---

[53] AAS 45 (1953) 579.

[54] AAS 42 (1950) 753-773. Cf. 763.—Ps 132 (Vg 131), 8. Cf. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam*, COLUNGA-TURRADO. Nova Editio B. A. C., Matriti 1946, p. 759.

La salutación del Angel en el estudio de la Inmaculada desde su definición (1854-1954)

Introducción

El saludo del Angel (Lc 1, 28) es hoy uno de los textos más importantes de sentido mariológico. Y, juntamente con el Protoevangelio, es clásico en la exposición y defensa del dogma de la Inmaculada. Sin embargo, antes de la definición dogmática y aun por aquellos mismos años en que se preparaba, había autores católicos que lo silenciaban o negaban expresamente su fuerza probatoria. Hoy ningún teólogo puede proceder dignamente así. El estudio del texto ha progresado notablemente desde la definición hasta nuestros días. Afirmación que se puede también aplicar a los demás textos bíblicos que tratan de la Virgen. En el decurso del siglo algunos textos han ido cayendo y otros han sido subiendo. El saludo del Angel es hoy ciertamente uno de los más importantes y densos en Mariología. Vamos a estudiar nosotros su historia en el último siglo y a resumir su valor actual en Mariología, especialmente en lo que al dogma de la Inmaculada se refiere.

1. *Preparativos para la definición*

Una buena síntesis de los trabajos preparatorios para la definición de la Inmaculada se encuentra hecha por P. Bonnetain en el tomo IV del Suplemento al *Diccionario Bíblico de Vigouroux* (París 1949, col. 233-298). En él hace historia de las vicisitudes que ha seguido el argumento bíblico en favor de la Inmaculada. La primera publicación, que se puede considerar como punto de arranque de la Bula definitoria, es la disertación polémica del Cardenal Luis Lambruschini, se-

cretario de Estado de Gregorio XVI [1]. Es como la síntesis en que han cuajado las respuestas dadas a múltiples interrogatorios oficiales sobre la Inmaculada. Empezados desde mucho antes y multiplicados ya en tiempo de Gregorio XVI. Entre las pruebas de la Inmaculada está la de la Sagrada Escritura. Lambruschini silencia totalmente la salutación angélica y se fija solamente en Gen 3, 15 y Cant 4, 7 *tota pulchra est amica mea, et macula non est in te.*

El P. Perrone, Prefecto de estudios en el Colegio Romano, dirige el 1847 un estudio a Pío IX sobre la definibilidad de la Inmaculada [2]. Expone los argumentos bíblicos que aducen los partidarios de la Inmaculada. Hablando del argumento del Génesis 3, 14-15, dice que es el principal *ac vere unicum* [3]. Los demás textos del A. T. «*mystico tantum in sensu rem praesentem attingunt eaque vim totam suam unice habent vel ex Doctorum expositione, vel ex usu Ecclesiae... Multo vero minus urgeri possunt, quae ex typis ac figuris argumenta sumuntur*» [4]

Los argumentos del N. T. se reducen al de la salutación angélica. Perrone prescinde de ellos «*quia haec pariter e Patrum explanatione vim hauriunt suam, atque per se nihil supra coniecturas suppeditant, quae plus minusve ad immaculatum Virginis conceptum adserendum sunt probabiles*» [5].

Cuando Perrone examina por su cuenta los argumentos bíblicos en favor y en contra de la Inmaculada dice: «*Fatendum prius ingenue est, nullum prorsus biblicorum testimoniorum suppetere, quod controversiam pro alterutra sententia plane definiat*» [6]. Examina luego el testimonio del Génesis y silencia por completo la salutación del Angel.

La obra del P. Carlos PASSAGLIA es más importante y ha influído en casi todos los autores posteriores. El autor trabajaba en ella cuando ya funcionaban las Comisiones preparatorias de la Bula dogmática. Los dos primeros volúmenes salieron a luz antes que la Bula. El III salió después, y contiene, por vía de apéndice, el texto mismo de la Bula [7].

---

[1] *Sull'immacolato concepimento de Maria.* Roma, 1843. Reimpreso por PARERI, vol. V, Roma, 1851, p. 123-179.

[2] *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu an dogmatico decreto definiri possit. Disquisitio theologica.* Romae, 1847.

[3] Ib. p. 47.

[4] Ib. p. 50.

[5] Ib. p. 51.

[6] Ib. p. 84.

[7] *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu.* Neapoli, 1855. Al principio de la III P. (Neapoli, 1855) hay una Letra de Pío IX, con fecha

La II Parte está dedicada al estudio de la Inmaculada en la Sagrada Escritura. Es un estudio muy completo. Recorre todos los textos que se acomodan a la Virgen, el texto de Gen 3, 15; Is 11, 1; Ester, Ps 117, y por fin llega a Lc 1, 28-30. El estudio que hace el P. Passaglia de este texto es el más completo que se ha hecho hasta el presente del mismo. De él dependen todos los autores posteriores. Abarca todo el capítulo IV de la Parte II, distribuído en seis artículos. Hace la historia exegética del texto hasta sus días y estudia el texto en el decurso de la tradición y en sí mismo, tocando todos los problemas que hoy podemos tocar nosotros. En el artículo I expone el comentario general de la tradición: la salutación angélica *est novus sermo...*, *nova formula benedictionis*, *salutatio insolita... soli Virgini reservata atque eiusdem dignitati unice congrua*» [8]. De aquí deduce el canon general de interpretación: la exégesis del saludo angélico que no exponga de relieve lo extraordinario de su contenido, no es admisible. Sólo se puede admitir aquella que realce la figura de la Virgen [9].

Otra nota de la tradición exegética del saludo del Angel es el paralelismo antitético que establece entre las palabras que Dios dirige a Eva en el Génesis y las del Angel a María. Una es maldita, sentenciada al dolor, a la humillación; la otra es bendita, llena de gracia, Dios está con ella, y debe alegrarse. De esta antítesis entre Eva y María, fundada en las palabras del Angel, se deduce que la tradición ha visto el misterio de la Concepción Inmaculada en la salutación angélica comparada con el Génesis [10].

La salutación del Angel es la base de todos los elogios y grandezas que ven los Padres, tanto griegos como latinos, en la Virgen. Existe en este punto una línea ininterrumpida de testimonios, que es la que describe Passaglia en el artículo III [11].

La tradición ha unido al saludo la respuesta que da el Angel a la Virgen para tranquilizarla (Lc 1, 30). En todo el conjunto, que mutuamente se apoya y explica, ha visto la plenitud y perfección máxima de María. Las alabanzas que dirige a María, con este motivo, superan

---

14-dic.-1854, felicitando al autor por los dos primeros volúmenes, que ha recibido el Papa.

[8] II P., p. 637.

[9] Ib. p. 638.

[10] Ib. p. 647.

[11] Ib. p. 648-663.

a las que se pueden dirigir a cualquier criatura. Este es el contenido del artículo IV [12].

En el artículo V se fija en las palabras de Santa Isabel, que vienen a completar el saludo del Angel. La tradición se siente también hondamente impresionada aquí. La bendición de la Virgen es absoluta, total, universal, particular y exclusiva. Intimamente unida a la bendición del Hijo [13].

Hasta aquí ha expuesto Passaglia el sentido profundo que ha dado la tradición cristiana al saludo del Angel. Este sentido comprende ciertamente la Concepción Inmaculada. El capítulo se termina con un estudio personal sobre el texto mismo considerado independientemente de la tradición. He aquí las ideas principales.

1.ª) El saludo del Angel no se debe separar en su interpretación del resto de la Sagrada Escritura.

2.ª) La narración de Lc es como la realización y cumplimiento de la promesa hecha en el Génesis. La mujer victoriosa que allí se anuncia se concreta aquí en María: llena de gracia, unida con Dios, bendita sobre todas las mujeres.

3.ª) XAIPE tiene sentido de alegría. Contrasta con la pena que se anuncia a Eva por su pecado.

4.ª) KEXAPITOMENH. Para comprender su sentido expone el sentido propio del verbo en general, el del participio perfecto y el empleo antonomástico del mismo. Y concluye: de aquí se deduce que la Virgen tiene una gracia, que hasta entonces nadie ha tenido, que nunca ha estado privada de ella, que siempre la ha tenido con perfección. El estudio del texto está hecho según las normas de la filología y gramática, como puede verse en las notas [14].

Passaglia resume en una breve paráfrasis el contenido mariológico de la salutación angélica: «*Ave, tu quae fuisti ac es gratia plena, ave, tu gratiosa illa quondam promissa mulier, numquam luce gratiae destituta, numquam in tenebris versata, sed gratiae copiis aucta ac referta*» [15].

Entre los trabajos preparatorios oficiales, merece especial mención el de la Comisión, que presidía el Cardenal Fornari y tuvo su primera sesión el 8 de mayo de 1852. El resultado de su estudio lo presentó a Pío IX el año siguiente, 1853. Los argumentos bíblicos fueron es-

---

[12] Ib. p. 663-669.
[13] Ib. p. 669-675.
[14] Ib. p. 677.
[15] Ib. p. 678.

tudiados en la sesión IV el 10 de julio de 1852. En la conclusión III expone su criterio sobre el saludo del Angel: «*Per se non habent vim sufficientem ad probandam praerogativam B. Virginis.*» Para que las palabras del saludo tengan fuerza, hay que añadir el peso de la tradición: «*valent... si adiungatur traditio exegetica Patrum*» [16].

La respuesta del Angel: *Invenisti enim gratiam apud Deum* (1, 30), tampoco prueba por sí sola el misterio de la Inmaculada, pero se refiere a él «*secundum exegesim traditionis*» [17].

La redacción de la Bula dogmática fué muy trabajosa. Al texto definitivo no se llegó sino hasta la novena redacción. La salutación angélica figura en todos los esquemas. Pero hasta el esquema VIII inclusive figura con valor y personalidad propia. Es decir, el misterio de la Inmaculada se presentaba como una conclusión del texto mismo del Evangelio. En el esquema IX y definitivo, los redactores acogen la observación de la Comisión de Cardenales sobre la necesidad de apoyarse en la tradición.

En la redacción definitiva de la Bula aparece también el saludo de Santa Isabel, que no había figurado en los esquemas anteriores. Algunos han creído que Pío IX por sí mismo lo añadió en los últimos momentos, sin que se lo indicara ningún Consultor [18].

2. *La Bula «Ineffabilis Deus» y «Fulgens Corona» (1854-1954)*

Desde Pío IX hasta Pío XII los Papas han publicado múltiples documentos marianos. Se pueden ver todos ellos recogidos en la obra de Monseñor Amleto Tondini [19]. Son la mejor prueba de la doctrina mariana de los últimos Pontífices [20].

Para iluminar el texto del saludo del Angel se puede decir que sólo sirven dos: la Bula «*Ineffabilis Deus*» de Pío IX y la Bula «*Fulgens Corona*» de Pío XII. Hay entre ambos documentos un siglo de distancia. Pío X, en la Encíclica del Cincuentenario de la Inmaculada

---

[16] A. ROSKOVANY, *Beata Virgo Maria in suo conceptu Immaculato ex monumentis omnium saeculorum demonstrata.* Budapestini, 1874, t. VI, p. 23-24.

[17] Ib. p. 26.

[18] Cf. BONNETAIN: DB (S) IV, 259-260.

[19] *Le encicliche mariane,* Roma, 1950.

[20] Cf. BITTREMIEUX, *Doctrina mariana Leonis XIII:* EphThLov 4 (1927) 359-383; FILOGRASSI, *La dottrina mariana dei Papi:* CivCatt a. 103 (1952) III, 347-364.

«*Ad diem illum laetissimum*», no toca el argumento bíblico de la Inmaculada. El documento pontificio, en esta ocasión pretendía, más que exponer el dogma y confirmarlo, aplicarlo a la vida fervorosa del pueblo cristiano. Pío XII ha pretendido más: esclarecer y confirmar las bases del mismo dogma. Vamos a exponer el texto de Pío IX y Pío XII en dos columnas paralelas, a fin de que se puedan comparar entre sí y apreciar mejor su contenido común y propio. El texto que vamos a transcribir se refiere solamente a la parte del saludo angélico.

Ineffabilis Deus	*Fulgens Corona*
«Cum vero *ipsi Patres, Ecclesiaeque scriptores* animo menteque reputarent, beatissimam Virginem ab Angelo Gabriele sublimissimam Dei Matris dignitatem ei nuntiante, ipsius Dei nomine et iussu gratia plenam fuisse nuncupatam, *docuerunt hac* singulari sollemnique salutatione numquam alias audita ostendi, Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum, abyssumque inexhaustam, adeo ut numquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps ab Elisabeth divino acta Spiritu audire meruerit «benedicta tu inter mulieres, et benedictus fructus ventris tui» [21].	«Primo autem huius doctrinae fundamentum in ipsis sacris litteris cernitur... Ac praeterea cum eadem Sanctissima Virgo «*gratia plena*» (Lc 1, 28) seu KEXAPITOMENH, et «*benedicta inter mulieres*» (Lc 1, 42) salutetur, EX ISTIS VERBIS prout traditio catholica semper intellexit, manifesto innuitur, «hac singulari sollemnique salutatione, numquam alias audita, ostendi Deiparam fuisse omnium divinarum gratiarum sedem, omnibusque divini Spiritus charismatibus exornatam, immo eorumdem charismatum infinitum prope thesaurum abyssumque inexhaustam, adeo ut nunquam maledicto obnoxiam» fuerit [22].

Los textos de ambas encíclicas tienen sus puntos de congruencia y de divergencia. Convienen, efectivamente, en que ambos tratan e incluyen el saludo del Angel y de Isabel y ambos se refieren al mismo argumento y dogma. Pío XII copia las palabras de Pío IX, que caracterizan el saludo y el contenido mariológico del mismo. Son las últimas palabras que van entre comillas.

Las diferencias, sin embargo, son notables:

1.ª En primer lugar, el texto de Pío XII es más breve y conciso.

2.ª El marco general de la argumentación y el orden de los argumentos cambia sustancialmente. Pío IX empieza por vía de exordio

---

[21] TONDINI, o. c. p. 44.
[22] AAS 45 (1953) 579.

con el argumento de conveniencia, sigue el de tradición muy ampliamente expuesto. En el libro de Tondini, abarca las pp. 30-42. Viene en tercer lugar el argumento de Escritura. Pío XII procede en orden inverso: el primer argumento es el de Escritura, sigue la tradición y luego el de conveniencia.

3.ª La tercera diferencia es más radical. El argumento bíblico no tiene en Pío IX la personalidad y subsistencia propia que tiene en Pío XII. Pío IX había expuesto primeramente, y muy ampliamente, el argumento de tradición. Y el de Escritura quedó incorporado dentro de él. No es la Escritura la que habla en Pío IX, sino la voz de la tradición. Los Padres hablan de la Inmaculada al exponer las promesas del Génesis, al comentar el saludo del Angel y de Isabel. El argumento bíblico queda plena y formalmente enmarcado en la tradición. No hay propiamente más que un argumento: el sentir de la Iglesia y de la tradición, que se manifiesta en diversas ocasiones y con diversos motivos, por ejemplo, cuando comenta la Escritura. Por esto dice justamente Bonnetain que la Bula de Pío IX, al apoyar la Escritura en la tradición, se abstiene de la prueba bíblica en sí misma. No la estudia en sí misma, no trata de su valor en sí mismo. Y esta abstención o silencio ha sido intencionado. Algunos quedaron un poco decepcionados. La autoridad del Pontífice podía haber fijado definitivamente el sentido de algunos textos, podía haber revalorizado su contenido mariano. Pío IX no lo hizo. Dijo que los Padres habían visto la Inmaculada en algunos textos, pero él no trató directamente del alcance de los textos. Los teólogos y exégetas podían seguir exponiendo libremente la fuerza del argumento bíblico en sí mismo considerado.

En Pío XII el argumento bíblico tiene su personalidad propia y subsiste por sí mismo. Veamos por qué.

En primer lugar, Pío XII empieza su argumentación por la prueba bíblica: «*Primo autem huius doctrinae fundamentum in ipsis sacris litteris cernitur...*» La Sagrada Escritura aquí está sola. Y la afirmación es tajante: el fundamento se ve en ella, está en ella. *Cernitur* tiene aquí un sentido de visión objetiva, se ve, porque está. No es visión subjetiva y sin realidad.

¿En qué sitios o pasos de la Sagrada Escritura *está* el fundamento del dogma de la Inmaculada? Pío XII trata de dos concretamente (Génesis 3, 15 y Lc 1, 28.42). A estos dos textos hay que aplicar la afirmación general del principio: *in ipsis sacris litteris cernitur.*

Del saludo del Angel, concretamente del KEXAPITOMENH, y del

saludo de Isabel, «*benedicta inter mulieres*», dice que «*manifiesto innuitur*» la doctrina que se contiene en la definición de Pío IX.

Hay un inciso intencionado: «*prout traditio catholica semper intellexit*». ¿Qué alcance tiene este inciso? Obsérvese, desde luego, que es un inciso. La proposición central es esta: «*ex istis verbis... manifesto innuitur*». Esta proposición central nos da el argumento, la base bíblica del dogma: de las palabras se deduce, en las palabras está, Pío IX no dijo esto, no argumentó de las palabras de la Escritura, sino de las palabras de la tradición.

El inciso es una proposición accidental y secundaria, que sirve para corroborar la principal: estas palabras las ha entendido siempre así la tradición. En el sentido del dogma de la Inmaculada.

La afirmación de Pío XII es doble: 1.ª De las palabras de la salutación se deduce claramente la Inmaculada. 2.ª Que estas palabras las ha interpretado siempre la tradición en este sentido. Con esto tenemos dos razones muy serias para no discutir la interpretación del KEXAPITOMENH: la afirmación de Pío XII, que ve claramente en este participio los privilegios de María, y la exégesis de toda la tradición. Así lo ha explicado siempre toda la tradición.

Una prueba más de que Pío XII habla de las palabras mismas en sí consideradas, es que reproduce en el documento oficial el participio original griego KEXAPITOMENH, al lado del texto latino: *gratia plena*. Pocos o ningún otro documento pontificio podrá citarse donde se arguya del mismo original bíblico, que es también reproducido. Esto prueba la importancia que el Papa ha dado al mismo texto sagrado.

Pío XII no dice simplemente que *innuitur*, sino que añade: *manifesto*. Es decir, que el saludo del Angel es *un argumento claro* en favor de la Inmaculada. Sin el adverbio «*manifesto*» se podría dar al verbo *innuitur* un sentido restrictivo, *se insinúa*. Con el adverbio creemos mejor el sentido *de se habla, se trata*. La *claridad*, que ve el Papa, puede muy bien derivar del peso de toda la tradición unánime.

Después de esta Encíclica de Pío XII, creemos que los católicos no pueden, por lo menos sabiamente, discutir el valor dogmático y mariano del saludo del Angel y del de Santa Isabel. La afirmación arriba copiada de Bonnetain es anterior a este documento de Pío XII [23].

---

[23] DB (S) IV, 239.

3. *Otros documentos del siglo XIX*

Como se ha podido apreciar por la comparación de las dos bulas: «*Ineffabilis Deus*» (1854) y «*Fulgens corona*» (8 sep. 1953), la exégesis del saludo del Angel ha progresado notablemente y se presenta hoy con mayor precisión y fuerza. El empuje primero de avance se debe, ciertamente, a la Bula de Pío IX y a todos los que en ella trabajaron, en una o en otra forma. Es un mérito también de Carlos Passaglia.

Después de Pío IX, su sucesor, León XIII, con la Encíclica «*Supremi apostolatus*», de 1883, inicia una serie de documentos marianos, que contribuyen extraordinariamente a fomentar la devoción y el estudio sobre la Virgen. Dos tienen especial relación con el saludo del Angel. En la Encíclica *Magnae Dei Matris*, del 8 de septiembre de 1892, alude claramente a la abundante gracia de que fué dotada María desde el principio: «*Digna ut eius Mater existeret*». Gracia que la coloca por encima de todas las criaturas y la acerca grandemente a Cristo. Y cita con este motivo una frase de Santo Tomás que no debemos olvidar: «Magnum enim est in quolibet sancto, quando habet tantum de gratia quod sufficit ad salutem multorum: sed quando habet tantum, quod sufficeret ad salutem omnium hominum de mundo, hoc esset maximum; et hoc est in Christo et in beata Virgine» [24].

En el Rosario, sigue León XIII, saludamos a la Virgen llena de gracia y repetimos el saludo del Angel.

En la Encíclica «*Iucunda semper*», del 8 de septiembre de 1894, recoge nuevamente León XIII el saludo del Angel y el de Isabel, para ponderar la dignidad de María y la plenitud de sus gracias: «Eam salutamus quae *gratiam apud Deum invenit*, singulariter ab illo *plenam gratia*, cuius copia ad universos proflueret; eam, cui Dominus quanta maxima fieri possit coniunctione inhaeret; eam *in mulieribus benedictam*, quae sola maledictionem sustulit et benedictionem portavit» [25].

El fervor mariano de Pío IX y de León XIII contagió a los estudiosos del siglo XIX. Basta recordar nombres como A. Nicolás, con

---

[24] Tondini, o. c. p. 158; S. Thom., Opusc. VIII, *super salutat, angel.*
[25] Id. ib. p. 208. S. Thom., ib. n. 8.

su obra *La Virgen María y el plan divino;* A. Schaefer, que el 1887 dedica a León XIII, con motivo de su jubileo sacerdotal, su obra sobre la Madre de Dios en la Sagrada Escritura [26], y H. Legnani, que escribe en 1899 su opúsculo sobre la maternidad espiritual y universal de la Virgen en S. Juan, y cierra exhaustivamente la exégesis de las palabras de Jesús en la cruz [27].

Augusto Nicolás declara con fuerza la plenitud de la gracia de la Virgen. La gracia estaba en ella con una abundancia tal, que no tenía otra expresión que la de plenitud. Era un océano que contenía él solo lo que está repartido entre los ángeles y los santos. Las razones de esta plenitud las resume así: ella estaba destinada a ser madre del autor de la gracia. La gracia debía guardar proporción con la dignidad casi infinita de Madre de Dios. Gabriel no le habla como a un inferior, ni aun como a un igual. Le habla como a una reina. La bendición de Isabel la pone en el mismo plano de Jesús. María es bendita, al igual del fruto de su vientre [28].

4. *Exégetas del siglo XX*

Los exégetas del siglo XX han estudiado el saludo del Angel con especial interés, siguiendo la línea iniciada por los del siglo anterior, y hoy se puede decir que la exégesis del texto ha llegado a su madurez. Citemos nombres como Knabenbauer, Bardenhewer, Lagrange, Simón-Dorado, Valensin-Huby, Medebielle, Lyonnet, Bover, Bonnetain y Holzmeister. Se ha estudiado el texto en su conjunto, en su contexto próximo y remoto, en cada una de sus palabras, con sentido crítico y filológico.

El comentario de Knabenbauer merece toda consideración. Es muy completo y objetivo. Aunque depende, como él confiesa, de Passaglia. Ha destacado muy bien la fuerza acumulativa de los verbos griegos en oô, el sentido perfecto y de estado del participio KEXAPITOMENH, su empleo antonomástico y el contenido espiritual de la gracia [29].

Bardenhewer ha estudiado también con detención el texto [30]. Poco

---

[26] *Die Gottesmutter in der Heiligen Schrift,* Münster i. W. 1887.

[27] *De theologica certitudine Maternitatis B. Virginis quoad fideles iuxta Christi verba «Mulier, ecce filius tuus».* Venetiis, 1899.

[28] *La Virgen María en el Evangelio,* Lérida, 1871, p. 203.

[29] *Evangelium sec. Lucam,* 2.ª ed., Parisiis, 1905, p. 61-63.

[30] *Mariä Verkündigung. Ein Kommentar zu Lukas* 1, 26-38, Freiburg in Br. 1905.

es lo que añade sobre Knabenbauer en lo que se refiere a nuestro texto. Estudia el sentido del verbo XAPITOO por los ejemplos del A. T. y del N. Cita como ejemplos Eph 1, 6 del N. T. y Eccli 18, 17; 9, 8. En los dos primeros textos *gratia* se toma en sentido espiritual. En el tercero (Eccli 9, 8) dice que tiene un sentido físico-corporal. Esta última afirmación la repetirán, después de él, otros muchos autores [31].

Sin embargo, en el original griego del Eclesiástico 9, 8 no figura el verbo XAPITOO, como puede verse en cualquiera de las ediciones críticas [32]. En la literatura bíblica, siempre tiene, pues, un sentido espiritual.

El comentario del sacerdote belga F. C. Ceulemans es una síntesis densa y completa de todo lo que sus predecesores habían escrito sobre el saludo del Angel [33]. Lo mismo puede decirse sobre el comentario del P. Simón-Dorado. Es una síntesis muy bien hecha que llega hasta las publicaciones de 1946 [34].

Tanto Dorado como Bonsirven [35] han incorporado a su comentario las conclusiones del artículo del P. Lyonnet sobre el saludo del Angel [36].

El trabajo del P. Lyonnet pone de relieve la unidad y contenido mariológico del saludo del Angel. XAIPE es una exhortación a la alegría mesiánica, la que han anunciado tantas veces los profetas. El Angel se sirve aquí de términos bíblicos, que María conocía muy bien, y desde el principio entra en materia, yendo directamente al objeto de su mensaje. Esta exhortación a la alegría tiene su fundamento en el resto del saludo: María debe alegrarse porque es objeto de la benevolencia divina y campo de sus gracias, porque Dios está con ella de una manera única y singular.

Los Padres griegos, sobre todo, siempre han explicado la primera palabra del Angel en este sentido: como exhortación al gozo y alegría. Y así lo explica también el Cardenal Toledo [37].

---

31 BARDENHEWER, o. c. p. 95; MARCHAL, *St. Luc* (*La Sainte Bible*, X), París, 1935, p. 27; MEDEBIELLE, *Annontiation:* DB (S) I, 283; BONNETAIN, o. c. p. 255.

32 A. RAHLS, *Septuaginta*, 2 vol. Stuttgart, 1935; vol. II, p. 391; H. B. SWETE, *The Old Testament in Greek*, vol. II, Cambridge, 1930, p. 661.

33 *Commentarius in Evang. Mc et Lc*, 3.ª, Mechliniae, 1931, p. 13-15.

34 *Praelectiones biblicae*, N. T., I, Torino, 1947, p. 283.

35 BONSIRVEN, en la edic. 41 del comentario al Evang. de S. Luc. por VALENSIN-HUBY, París, 1952.

36 XAIPE KEXAPITOMENH: Biblica 20 (1939) 131-141.

37 *In Lc 1, 28, Comment.*, Romae, 1600, p. 56.

Según el P. Lyonnet, la palabra primera del Angel correspondía, exactamente, a la griega, que ha puesto S. Lucas, XAIPE, alégrate, y no a la paz, *shalon,* que usaban con tanta frecuencia los judíos en sus saludos. En este capítulo de Lc, de carácter netamente septántico, extraña este saludo griego. Sería la única palabra, en el díptico de las dos anunciaciones, no tomada de los LXX. Pues bien, los LXX nunca traducen el saludo semítico por XAIPE, sino por EIPENH. Si el ángel usó pax, *shalon,* es obvio que Lc hubiera puesto EIPENH, siguiendo a los LXX. XAIPE, por otro lado, es usado por los LXX, cuatro veces exactamente. Soph 3, 14; Ioel 2, 21; Zach 9, 9; Thren 4, 21. En los tres primeros casos introduce una profecía mesiánica. El último es imitación de los anteriores.

Esta explicación tiene varias ventajas:

1.ª Conserva en todo el relato el color semítico y bíblico, manifiestamente pretendido. Lc 1, 14 sería paralelo de Lc 1, 28. La alegría, nota característica de todo anuncio mesiánico, aparece en el anuncio mesiánico por excelencia.

2.ª Se explica muy bien la turbación de María. Muchos exégetas quieren explicarla por su modestia y humildad ante las alabanzas. Pero el alma humilde, en el grado de María, no se conmueve ante el elogio. Reacciona con el *Magnificat.* Si María entrevé en el saludo del Angel el comienzo de un anuncio mesiánico, se comprende que se inquiete. El Mesías va a venir. El mensaje de gozo antiguamente dirigido a la hija de Sión, hoy se lo comunica a ella el Angel. ¿Qué significa esto?

Desde luego, el contenido del saludo angélico hay que interpretarlo, no sólo por sus palabras mismas, sino a base del efecto que causa en el alma de María. Un saludo vulgar y ordinario no era para inquietar y para que María se preguntase sobre el alcance de tales palabras.

Cuando Lc recuerda el efecto que causaron las palabras del Angel sobre Zacarías, dice: «*turbatus est videns, et timor irruit super eum*» (1, 13). En el mensaje a María Lc omite la segunda parte: *timor irruit super eam.* Y se contenta con decir: turbata est *in sermone* (1, 29).

Por esta razón, el *ne timeas* es paralelo de XAIPE, alégrate, como el *invenisti gratiam apud Deum* equivale al KEXAPITOMENH. *Ne timeas* corresponde al *'al tyra', tharsei,* de Sofonías y Joel, que exhortan a la alegría. Por vía negativa se dice lo mismo que con el otro miembro positivo: *alégrate.*

3.ª Esta interpretación continúa la línea exegética de los PP. grie-

gos. Ninguno de ellos ve en el XAIPE un mero saludo, sino invitación al gozo [38]

Anteriores trabajos del P. Lyonnet son los del P. Bover [39] y U. Holzmeister [40]. Los dos artículos del P. Holzmeister han tenido su repercusión e importancia [41]. La frase *Dominus tecum* reviste diversas modalidades en la Sda. Escritura, pero nunca se aplica a nadie en circunstancias normales y ordinarias. Se refiere siempre a personajes extraordinarios, escogidos por Dios para misiones difíciles y para las cuales no bastan los recursos meramente humanos. Dios ofrece su asistencia y fuerza especial, como prenda y garantía de éxito seguro.

Esta tercera frase del saludo indica todo eso, y nos dice que el saludo del Angel tiene un verdadero contenido extraordinario. El Angel, desde el principio, nos habla de la gran misión de María. Misión sobrenatural, para la cual no bastan las fuerzas de la simple criatura.

A. Médebielle [42] publicó en 1928 un estudio de conjunto bastante completo de toda la narración de la Anunciación. La primera parte más completa y original es crítica. El valor histórico y autenticidad de la narración (col. 264-280). El estudio exegético de las palabras del Angel está en la segunda parte (col. 280-297). El saludo está expuesto con relativa brevedad (282-4).

Las conclusiones de su exégesis son las siguientes: el saludo del Angel fué el corriente entre los hebreos, *shalom, la paz. Gratia plena* es una traducción excelente, pues los verbos griegos denominativos en oô, tinen siempre el sentido de abundancia, cúmulo y plenitud. El perfecto griego se refiere a la que ha recibido de una manera estable la abundancia de la gracia. El contexto que sigue nos habla de una gracia eminente y en cierta manera sin medida, como corresponde a la dignidad de María. El Angel habla de la plenitud en el momento mismo de la Anunciación, cuando está para ser Madre de Dios.

El Señor contigo en labios de un enviado de Dios es, al mismo

---

[38] Cf. LYONNET, a. c. El P. JOUON le pone varias objeciones, que pueden verse en NouvRevTh 66 (1939) 797 not.

[39] *La Concepción Inmaculada anunciada y confirmada en la Sagrada Escritura:* RazFe 55 (1919) 422-427.

[40] *Dominus tecum:* VerDom 9 (1928) 363-369; 23 (1943) 232-237, 257-262.

[41] Cf. P. F. CEUPPENS, *De Mariologia Biblica,* Taurini - Romae, 1951, p. 63; SIMÓN-DORADO, *Praelectiones Bibl. N. T.* I, p. 284.

[42] *Annontiation:* DB (S) I, 262-297.

tiempo, una afirmación para el presente y una seguridad para el futuro. La gracia de que Dios ha colmado a María prueba una presencia de Dios privilegiada y una asistencia singular. No es todo. Dios quiere estar con ella con nuevas bendiciones y un nuevo efecto de su omnipotencia. La frase «*bendita entre las mujeres*» es considerada como cosa sobreañadida en el saludo del Angel, que ha venido del saludo de Isabel. La Virgen queda por encima de Sara, madre de Isaac; por encima de Ana, madre de Samuel; por encima de Débora, Jahel o Judit. Por encima de cualquier mujer insigne por sus virtudes, por sus obras o por las gracias y beneficios recibidos.

La turbación de la Virgen la explica por el elogio que encerraba el saludo del Angel.

El artículo sobre la Inmaculada del Diccionario de Teología Católica es un verdadero tratado, que se debe a varias firmas prestigiosas en el campo de la ciencia católica [43]. La parte más importante está dedicada al estudio de la tradición. *Le Bachelet* ha estudiado el argumento bíblico (col. 848-872). Al saludo del Angel y al de Santa Isabel le dedica tres columnas (861-864). Acepta que el *benedicta tu in mulieribus* pertenece solamente al saludo de Isabel.

Reconoce con Orígenes y S. Ambrosio la novedad y singularidad de las primeras palabras del Angel. KEXAPITOMENH no puede tener el sentido vacío y frío que le dan algunas traducciones protestantes. *Gracia* en el NT se mueve siempre en el plano de lo sobrenatural, un favor, un beneficio sobrenatural de Dios, que por el verbo y por el tiempo es algo extraordinario, abundante, que posee habitualmente María. La bendición de Isabel es igualmente cosa singular y extraordinaria. La Bula *Ineffabilis* destaca como contenido de ambos saludos esta frase: *numquam maledicto obnoxia et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps.*

Los PP. no arguyen de una palabra siempre, sino de todo el conjunto del saludo. El misterio de la Inmaculada está contenido de una manera implícita o equivalente, como elemento o parte integrante de la plenitud de gracia, de la unión singular con Dios, de la especial bendición, que le ha venido por su doble título de Madre del Verbo y de segunda Eva.

Los diversos tratados de Mariología publicados en nuestro siglo resumen muy bien el contenido de nuestro texto [44].

---

[43] *Immaculée Conception:* DTC VII, 845-1218.

[44] Merecen especial mención A. M. LEPICIER, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei,* ed. 1.ª, 1901; ed. 4.ª, Parisiis, 1912; G. ALAS-

El trabajo más completo en todo lo que se refiere a la Inmaculada y la Sagrada Escritura nos lo ha dado P. Bonnetain en el Suplemento al Diccionario Bíblico de Vigouroux [45].

Se pregunta Bonnetain, en su amplio y trabajado artículo, si la Sagrada Escritura demuestra positivamente la Inmaculada Concepción. La respuesta procede gradualmente.

a) Es falso que la Sda. Escritura no aduzca nada para la demostración del privilegio.

b) Los teólogos y exegetas que, después de la Bula Ineffabilis, han pesado minuciosamente el argumento de Escritura, se han mostrado demasiado reservados y son raros los que hablan de plena demostración.

c) Es difícil sostener que la Escritura, como argumento independiente, establezca perentoriamente el dogma de la Inmaculada.

d) Si se interpretan los textos en sentido típico, los argumentos necesitan de la tradición para que tengan fuerza.

e) Pero si la argumentación es literal, podemos obtener un argumento independiente y de valor por sí mismo.

Su juicio sobre el saludo del Angel y de Isabel es éste: «si la afirmación del privilegio no es tan explícita como se desearía, al menos, la aplicación literal es indudable. Así nosotros pondríamos este argumento en primer plano en la prueba de la Inmaculada Concepción».

«La revelación de la Inmaculada en la Escritura es implícita. Sólo a la luz del Espíritu Santo es como esta creencia se ha explicitado. ¿En qué ha consistido esta explicitación? No es una simple conclusión teológica, porque el dogma forma parte del contenido inmediato del texto entendido en toda su plenitud. No es solamente una deducción lógica; es una manifestación más completa, a la luz del Es-

---

TRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima,* Madrid, 1945; ROSCHINI, *Mariologia,* t. 55, P. II, Roma, 1948, p. 28-31. Resume a Passaglia. Cf. *La Vita di Maria,* Milano, 1948, p. 120-128; P. F. CEUPPENS, *De Mariologia biblica,* Taurini-Romae, ed. 2.ª, 1951, p. 56-65; J. A. DE ALDAMA, *Mariologia seu de Matre Redemptoris* (*Sacrae Theologiae Summa,* III), Matriti, 1953, p. 349-50; S. ALAMEDA, *La Virgen en la Biblia y en la primitiva Iglesia,* Barcelona, 1939, p. 90-1; M. SÁNCHEZ DEL VILLAR, *María según el Evangelio o sea fundamentos evangélicos de las excelencias de la Madre de Dios,* Crónica oficial del Congr. Mariano Hispano Americano de Sevilla, Madrid, 1930, p. 622-725. *Salutación angélica,* p. 625-638; B. SANTOS OLIVERA, id. ib. p. 609-621; *Inmaculada,* p. 613-615.

[45] *Inmaculée Conception:* DB (S) IV, 233-298. *La salutation de l'Ange* (Lc 1, 28) *et celle de Elisabeth* (Lc 1, 42) 254-263.

píritu Santo, del rico contenido que este mismo Espíritu Santo había puesto desde un principio en estos textos.»

En el examen particular del saludo del Angel y de Isabel, empieza el autor por fijar la lectura crítica. La frase *bendita entre las mujeres* es de Santa Isabel y no del Angel. Así resulta que el saludo del Angel consta de dos partes: *ave gratia plena; Dominus tecum,* y el de Isabel de otras dos: *benedicta tu inter mulieres-et benedictus fructus ventris tui.*

La exégesis que hace después de cada una de estas cuatro frases se puede decir que es la que podemos considerar como hecha ya en los autores católicos.

Gratia plena es una traducción perfecta del griego. Indica plenitud, abundancia y estado adquirido. Por razón del verbo griego y del participio perfecto. Tiene además un sentido antonomástico. La destinataria del mensaje es la «llena de gracia» por excelencia, la que tiene la gracia en un grado único, con una abundancia suprema. De tal modo le caracteriza la posesión plena de la gracia, que se puede usar, en lugar de su nombre propio, la frase: «llena de gracia». La gracia aquí no puede tener sentido físico y corporal, sino sobrenatural.

La singularidad de este saludo inicial la han celebrado Orígenes, San Ambrosio y la misma Bula *Ineffabilis.*

La tradición ha dado siempre a esta plenitud una extensión máxima. Todas las circunstancias exigen que se conserve al texto su contenido máximo. Todas las circunstancias son excepcionales: Es Dios el que envía el mensaje; el mensajero es Gabriel, uno de los siete Arcángeles que asisten ante el trono de Dios; la destinataria es la criatura única, escogida por Dios, como instrumento de la salvación; el mensaje es el gran misterio y el gran designio de Dios.

Dominus tecum. No se trata de la presencia ordinaria de Dios; es singular, presencia de favor, de protección, de auxilio, de comunicación extraordinaria. Conforme con la elección que Dios ha hecho de María y de la obra que le confía.

Benedicta tu in mulieribus. El saludo de Isabel completa el del Angel. María está por encima de toda comparación. La comparación con las otras mujeres viene a ponerla en plano y categoría aparte. A la plenitud de gracia, corresponde la plenitud de bendición. Singular, única, en orden a su misión única.

Et benedictus fructus ventris tui. Aquí está la fuente de la bendición y de la plenitud. La razón de la medida. La bendición del Hijo ha recaído sobre la Madre.

Los textos se refieren a un hecho, a un estado, a una situación. No son la expresión de un deseo, de algo que va a suceder. El Angel conoce el objeto de su mensaje y el interior de la destinataria. Isabel también. Ilustrada por el Espíritu Santo, ha penetrado en el interior de María. Al momento de la Anunciación, María está llena de gracia, aunque puede crecer también entonces. A la plenitud sigue la *superplenitud*. El Angel, lo mismo que Isabel, felicitan a María de un bien presente.

La plenitud de gracia, la presencia de Dios, la bendición, se presentan de una manera absoluta, sin ninguna limitación de tiempo. Y las circunstancias más bien excluyen esa limitación. La bendición de la Madre se coloca por Isabel en el mismo plano que la bendición del Hijo. Es una bendición suprema.

La plenitud de la gracia, que el Angel proclama, lo mismo exige el lado positivo que excluye el negativo. Exige toda la gracia y excluye toda mancha. Intensidad y extensión de la gracia. Intensidad en el grado y extensión en la duración. A la perfección de la gracia pertenece la posesión continua de la amistad con Dios.

La presencia de Dios no es solamente eminente e intensa; es también perpetua.

La bendición implica la abundancia de los dones divinos y excluye la maldición de las demás mujeres.

La salutación del Angel se ha relacionado desde muy antiguo con el Protoevangelio. El fundamento está en el mismo texto.

Eva recibe el mensaje del dolor; María es invitada a la alegría.

Eva, engañada por la serpiente, atrae sobre sí y su descendencia la maldición. María es bendita y gana la bendición para el mundo.

El contraste se establece, sobre todo en el diálogo de María y el Angel, y el de Eva con la serpiente. El orgullo y desobediencia de Eva contrasta con la humildad y obediencia de María.

La tradición ve en Nazaret la realización de la promesa hecha en el paraíso (Gen 3, 15). Ambas escenas se esclarecen y completan.

El P. Jugie alaba el comentario de Bonnetain sobre el saludo del Angel y se plantea este problema. ¿Independientemente de la tradición patrística y fuera de toda deducción lógica, colocándose en el plano estrictamente exegético, hay en la Sda. Escritura pasos que *por sí mismos sugieren* la idea de la santidad original de María? El autor está por la afirmativa y creemos que, en cuanto se refiere al saludo

del Angel, lo demuestra con eficacia y precisión. Su resumen puede dar idea del estado actual de la exégesis sobre el saludo del Angel [46].

Gratia plena es una traducción exacta. Directamente habla del favor divino. Indirecta y consecuentemente se refiere a los dones que ese favor pone en la criatura. El participio perfecto griego encierra un matiz que no se ve tan claro en la traducción latina. Indica un *estado plenamente realizado que persevera.* María ha sido constituída en estado de gracia. Nada nos habla de cuándo ha empezado este estado. El perfecto es el tiempo más propio para indicar lo eterno presente. Los Padres lo emplean corrientemente cuando hablan de las procesiones divinas. KEXAPITOMENH equivale a *toda santa* y *sugiere* la idea de que ha sido *siempre santa.* Si Lc hubiera pensado en la santificación de María al tiempo de la Anunciación, hubiera usado: XAPITOUMENH; si hubiera pensado en la santificación en un momento determinado anterior, hubiera usado XAPITOΘEIΣA. En cambio, XAPITOMENH nos permite traducir toda santa y siempre santa.

Lo que ciertamente contiene la fórmula en forma clara y no de un modo más o menos implícito, es la santificación de la Virgen anterior al momento de la Encarnación. La Concepción Inmaculada entra, sin embargo, en la perspectiva del saludo angélico.

El saludo de Isabel es también muy significativo. No dice Isabel simplemente: *bendita entre las mujeres.* Añade: *y bendito es el fruto de tu vientre.* Con esto se excluye una simple alusión al privilegio de su maternidad divina y virginal. La bendición de María es igual que la de Jesús. María es bendecida como es bendecido Jesús. La bendición de Jesús es perfecta, la bendición de María también lo es. En Jesús no hay nada digno de maldición; en María, tampoco. En cuanto a la bendición, la Madre está al igual del Hijo. Este paralelismo de la Madre y del Hijo sugiere la idea de la exención del pecado original y contiene implícitamente el dogma definido. También aquí tenemos en el texto original el perfecto eulogêménê, eulogêménos, que indica un estado permanente de bendición, sin límite en el tiempo.

La conclusión del P. Jugie sobre el argumento bíblico es esta: En la Escritura hay textos que sugieren la Concepción Inmaculada de María, que la reclaman, la formulan *aun en cierta manera en términos positivos y casi equivalentes. Llena de gracia, bendita,* no alcanzan su plenitud de sentido sino en la perspectiva de la Inmaculada Concepción.

---

[46] *L'Immaculée Conception dans l'Escriture Sainte et dans la tradition orientale,* Romae, 1952, p. 41-54.

No queremos terminar el estudio de los exegetas del siglo XX sin dar cuenta de un trabajo filológico y gramatical sobre el *gratia plena,* que justifica y aclara notablemente esta traducción [47].

Depende, a su vez, de otro anterior del Dr. Friedrich Stummer, profesor de Munich [48].

Morhmann aprueba la primera conclusión de Stummer, a saber, que *gratia plena* responde exactamente al original griego. Los dos convienen también en que ésta no ha sido la única traducción latina antigua. En el *Codex Palatinus* (e), un buen representante en Africa de la Vetus latina, y en el codex *q* de los Evangelios, de origen ilírico, se encuentra también la traducción *ave gratificata.* Los dos convienen en que ésta hubiera debido ser la traducción más literal, conforme, por otro lado, con las normas de traducción que siguen los autores latinos. ¿Por qué no ha prevalecido el participio *gratificata* y se ha impuesto en su lugar la perífrasis *gratia plena*? Aquí discrepan los dos autores. Según Stummer, no ha prevalecido la traducción *gratificata* porque la Vetus Latina europea depende de la traducción siríaca, que usa una perífrasis equivalente al *gratia plena.* Mohrmann cree que la preferencia por el *gratia plena* no obedece al ejemplo de la versión siríaca, sino a una evolución latina interna, que ha querido eliminar cualquier equívoco en la traducción y cualquier contacto con las ideas profanas. En el lenguaje común se usaba el verbo deponente *gratificor,* con el sentido de mostrarse benévolo, generoso. Verbo muy usado en los clásicos, pero que los autores cristianos usan muy poco. Es probable que los autores cristianos hayan evitado la traducción *gratificata* para que no se confundiera con el sentido activo del verbo deponente *gratificor. Gratificare* de hecho nunca ha triunfado. En la Vg no se encuentra sino una sola vez (Eph 1, 6) y donde el sentido queda muy determinado al plano sobrenatural, que tiene la gracia en el N. T.

5. *La definición de la Asunción*

La Bula dogmática «*Munificentissimus Deus*» marca en torno suyo un nuevo florecimiento de los estudios marianos. También ha repercutido en nuestro texto. Antes y después de la Bula se ha estudiado

---

[47] CH. MOHRMANN, *Ave gratificata:* Riv. di Storia della Chiesa in Italia, 5 (1951) 1-6.

[48] *Beiträge zur Exegese del Vulgata:* Zeitsch. f. die Altt. Wissensch. 62 (1949-50) 152-167; De Lc 1, 28 trata en las pp. 161-167.

más para ver la fuerza que podía tener a favor de la Asunción. Y, naturalmente, si el texto sirve para probar la Asunción, con más razón sirve para el dogma de la Inmaculada. La Asunción está muy unida con la preservación del pecado, y es como una consecuencia.

F. Renaudin, ya el año 1942, estudiaba el argumento bíblico de la Asunción. No examina de una manera personal el saludo del Angel. Pero hace suya la opinión de Terrien de que la Asunción está contenida implícitamente en la plenitud de gracia [49].

El artículo del P. Fonseca es muy completo y digno de consideración [50]. Empieza por estudiar exegéticamente el saludo del Angel. *Gratia plena* significa que María fué enriquecida de tal plenitud de gracia y de carismas, que la hicieron total e incomparablemente agradable al Señor. *Gratia plena* es como el nombre que Dios mismo le impone. Con ella se complece Dios singularmente. La escoge para Madre y colaboradora en la más divina de las obras, en un misterio infinito de amor y gracia. La extensión de esta plenitud no se determina. Llega hasta el momento en que el Espíritu Santo empieza a prepararla. La plenitud de María exige la exención del pecado desde el principio. Y esta exención exige la Asunción corporal. Lc 1, 28 es un argumento sólido en favor de la Asunción.

El P. Bea [51] es muy parco en nuestro texto. Trata, principalmente, del Génesis. Los Padres y teólogos suponen la Asunción en el saludo del Angel.

El P. Manuel Tuya [52], después de la exégesis que hace del saludo, reconoce una plenitud excepcional en la Virgen. De ella no se puede deducir *a priori* el misterio de la Asunción, porque es gracia que depende de la voluntad de Dios. *A posteriori,* esto es, visto a través del sentir del pueblo cristiano, cobra singular valor.

El P. M. Peinador ha publicado varios trabajos que guardan relación con el texto nuestro y su contenido mariológico [53]. El trabajo

---

[49] *La Bible et l'Assomption de la Ste. Vierge:* Marianum 4 (1942) 280-281.

[50] *L'Assunzione di Maria nella Sacra Scriptura:* Biblica 28 (1947) 321-362.

[51] *La Sacra Scrittura ultimo fondamento del domma dell'Assunzione:* CivCatt 1950, IV, 547-561.

[52] *El N. T. y el misterio de la Asunción de la Virgen:* CiencTom 77 (1950) 84-104.

[53] *La Asunción de la Santísima Virgen en la Sagrada Escritura:* EstMar 6 (1947) 51-98; *La Sagrada Escritura en la Mariología, durante los últimos 25 años:* EstMar 11 (1951) 15-58; *El Corazón de María en los Evangelios:* ib. 4 (1945) 11-58; *La maternidad divina en el mensaje del Angel:* ib. 8

más interesante a nuestro propósito es el de la Asunción en la Sagrada Escritura. Trata ampliamente el saludo del Angel (p. 79-87).

La escena de la Anunciación tiene relación con la del Paraíso. Los Padres han sacado de aquí su doctrina sobre la nueva Eva. El saludo no aminora la realidad existente en María. El Angel, enviado de Dios, no saluda para cumplir o congraciarse. En sus palabras expresa una triple realidad: plenitud de gracia, unión con Dios y bendición sobre todas las mujeres. Tres realidades unidas, pero distintas, y que se fundan en la complacencia divina.

Las palabras deben estudiarse en todo su marco, que es triple:

a) El saludo viene de Dios. El Angel aquí muestra respeto, espera la respuesta de María.

b) María se turba por el saludo mismo. Prueba de que era un saludo insólito y de que contenía algo extraordinario. María se turba por la magnitud y alcance del saludo. Por el contenido más que por su propia humildad.

c) La obra divina y misión que trae el Angel. La maternidad divina, que le anuncia, exigía una preparación previa, que se explica con la plenitud de gracia.

Algunos autores ven en este saludo contenido *formaliter implicite* el dogma de la Asunción. No es este el parecer del P. Peinador, porque el saludo del Angel se refiere al estado actual de la Virgen. La salutación angélica no vale lo mismo para la Inmaculada que para la Asunción. *La Inmaculada se contiene formalmente.* La santidad de la Virgen se contiene formalmente en su plenitud de gracia y en ella entra la Inmaculada Concepción como parte o fundamento. La Asunción es redundancia de la santidad en el cuerpo. Además, la Concepción es un hecho ya realizado en el momento de la Anunciación. Si la plenitud es omnímoda y en consonancia con la misión de María, se incluye formalmente su Concepción Inmaculada. La Asunción es un hecho que no se ha logrado todavía.

El *P. A. Ribera* ha estudiado profundamente el texto y contexto del saludo del Angel en orden a la maternidad espiritual de María [54].

El análisis profundo del P. Ribera se ha fijado en el Marianismo del tercer Evangelio, en el ambiente mesiánico de los dos primeros ca-

---

(1949) 29-63; *De argumento scripturistico in Bulla dogmatica:* EphMar 1 (1951) 27-44, 395-404; *Annotationes in Encyclicam* (Fulgens Corona): ib. 4 (1954) 20-24.

[54] *La maternidad espiritual de María en Lc 1, 26-38 y en el Apoc XII:* EstMar 7 (1948) 51-90.

pítulos y, por último, en la plenitud de gracia maternal de la Virgen, que la asocia a la persona y obra del Redentor. Contemplado el saludo con esta luz grandiosa, su contenido mariológico sube mucho. Y así es como hay que contemplarlo para penetrar en el alcance formal de sus palabras.

G. R. de Yurre ha estudiado otro aspecto de la narración de S. Lucas: la maternidad divina de la Virgen [55]. Este aspecto es más necesario para comprender la extensión de contenido del saludo. Está también más expreso y directamente relacionado. Es la medida para calcular la amplitud de la gracia de la Virgen. La tradición exegética del texto siempre lo ha tenido presente, aunque algunos autores minimistas parecen olvidarlo.

G. Hilion [56] ha acentuado muy bien el sentido profético de las palabras del Angel y conocimiento que la Virgen tenía de la Escritura. Una mujer a quien se le pide la maternidad divina, a quien se le acepta la virginidad y se le ofrece el privilegio único de la concepción milagrosa, es un caso único en la historia humana y en las relaciones entre Dios y los hombres. Está por encima de Eva, la primera mujer. La Concepción Inmaculada entra de lleno en este cúmulo de gracias y de privilegios.

El P. Rábanos ha estudiado también el mensaje del Angel en orden al papel corredentor de la Virgen y de su gloriosa Asunción [57].

Después del estudio que hace de los textos ya conocidos, concluye que la Asunción se contiene en el saludo del Angel *formal, aunque implícitamente*. El P. Peinador la había propuesto como una *conclusión teológica.*

El P. Bover ha estudiado el argumento bíblico de la Asunción a la luz de la Bula *Munificentissimus Deus* [58].

El Papa no trata directamente de la argumentación bíblica, sino que la presenta como englobada en los testimonios de la tradición. No ha querido zanjar las disputas de los estudiosos. En términos generales, afirma varias veces que la Asunción se apoya en la Es-

---

[55] *La maternidad divina y la gracia santificante:* EstMar 5 (1946) 111-146. En la Sda. Escritura, p. 112-113.

[56] *La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament* en *Maria* (H. MANOIR), I, París, 1949, p. 42-68.

[57] *La corredención de María en la Sagrada Escritura:* EstMar 2 (1943) 9-59; *La argumentación escriturística en la Bula «Munificentissimus Deus»*: ib. 12 (1952) 43-66.

[58] *Demostración escriturística de la Asunción corporal de María a los cielos:* Crist 7 (1950) 556-7.

critura. Entre otros textos, especifica señaladamente la salutación del Angel. Bajo dos aspectos la considera y dos motivos señala que exigen la Asunción: plenitud de gracia y la singularidad de la bendición, contrapuesta a la maldición de Eva. La plenitud de gracia indica plenitud de vida. Corrupción sepulcral y plenitud de vida son términos antitéticos. La bendición excluye radicalmente la múltiple maldición de Eva. Una era la de convertirse en polvo.

En el Congreso Mariológico Franciscano celebrado en Madrid, del 3-8 noviembre 1953, el P. Carlos de Villapadierna desarrolló el tema: «Los textos mariológicos del N. T. a la luz de la *Ineffabilis* y de la *Munificentissimus*». Examinó Lc 1, 28-42. ¿Contienen el dogma de la Inmaculada? Respondió negativamente. Ni explícita ni implícitamente contienen el privilegio. Lo más que se puede decir es que en el texto se insinúa. Conocido el privilegio por otros medios, esa plenitud de gracia relativa y esa bendición excelsa de María son enriquecidas con una nueva determinación concreta que admiten las palabras a causa de su falta de determinación.

Estudia los textos en la Bula de Pío IX y en las dos de Pío XII, y concluye: *a)* Del estudio exegético, independientemente de la tradición y del magisterio de la Iglesia, no podemos deducir la inclusión formal del privilegio. *b)* Conocido por otros medios que la maternidad divina incluye la C. Inmaculada, y estando las palabras del Angel, de perspectivas ilimitadas, conmensuradas por la maternidad, podemos decir que esas palabras se extienden también a la Inmaculada. *c)* En ambas Bulas *(Ineffabilis, Munificentissimus)* el argumento de Escritura forma parte de la tradición, y el Papa no da una interpretación auténtica del mismo [59].

6. *Conclusión*

El resultado de la historia exegética del saludo del Angel durante el siglo que nos separa de la definición dogmática de la Inmaculada, lo podemos resumir en los siguientes puntos:

1.° El saludo del Angel, junto con el de Isabel, es hoy un argumento bíblico muy serio, que ofrece, en general, a exegetas y teólogos, más confianza y seguridad que antes de la definición. Entonces no era raro que se prescindiese de él o que su valor no se distinguie-

---

[59] *Congreso Mariológico Franciscano:* VerVid 12 (1954) 272-280; concretamente p. 274-5.

se del de otros textos o que quedase incluído en el propio de la tradición. Hoy ningún teólogo que se estime puede omitirlo. Se han abandonado otros textos y ha quedado éste al par del Protoevangelio. Su valor, generalmente, no se apoya en la tradición, sino en el texto y contexto bíblico.

2.° Esta mayor valorización del saludo del Angel en la tesis de la Inmaculada se debe, ciertamente, a diversos documentos pontificios. Los principales son tres: la Bula *Ineffabilis,* de 1854; la *Munificentissimus Deus,* de 1950, y la *Fulgens Corona,* de 1953. Los dos primeros engloban el valor de nuestro texto en el de la tradición. Pero el mismo hecho de citarlo expresamente pone de relieve su fuerza. Pío XII, en la *Fulgens Corona,* ha dado un paso adelante al poner como primer fundamento la Escritura y citar expresamente nuestro texto en su original griego, en la palabra más importante. El argumento de la tradición viene después. Son dos argumentos realmente distintos.

3.° La fuerza mayor que ha alcanzado el saludo del Angel en la *Fulgens Corona* es un reflejo del progreso exegético del texto. Desde la definición dogmática de la Inmaculada, exegetas y teólogos han trabajado mucho en el paso de la Anunciación. Las bases de un estudio completo, histórico, literal y teológico, se encuentran en Passaglia. Los autores siguientes han ido realzando determinados puntos. Unos han estudiado la autenticidad e historicidad de la narración; otros la crítica textual exacta; otros el contexto próximo e inmediato; otros el remoto. Se ha sometido a riguroso examen cada una de las palabras. Su alcance lexicográfico, gramatical, su relación con otros pasos del Nuevo y del Antiguo Testamento. La exégesis del texto ha madurado plenamente. Es la mejor base para abarcar todo el fondo teológico y mariológico del mismo.

4.° Pío XII dice que del saludo del Angel «Prout traditio catholica semper intellexit» se prueba (innuitur) *manifesto* el dogma de la Inmaculada. Aquí tenemos otra fuente de la luz que se ha hecho en torno a nuestro texto. La tradición. Son dos fuerzas y argumentos distintos. Pero la luz de la tradición enfocada hacia nuestro texto ha hecho que nosotros veamos mejor lo que hay en él, lo que por él ha querido significar el Espíritu Santo. Es un caso más en la historia exegética de los libros sagrados. No se puede ni se debe estudiarlos de espaldas a la lectura que de ellos han hecho nuestros mayores.

5.° La Concepción Inmaculada se contiene ciertamente en el saludo del Angel y de Isabel. Esto es hoy una verdad adquirida. Con todo, no todos los exegetas y teólogos convienen en el modo, como

se contiene. Pero es bastante general la sentencia de que se contiene de una manera *formal implícita*. Una razonada exposición del texto en todo su marco próximo y remoto basta para ver la santificación plena y perpetua de María.

6.° Para apreciar el contenido formal del saludo del Angel, especialmente en su frase más importante KEXAPITOMENH, que es la que cita expresamente Pío XII en su original griego, ayuda la comparación con otros textos en que S. Pablo alude al pecado original.

Eph 2, 3 «et eramus *natura filii irae*, sicut et ceteri». En este texto hay dos afirmaciones: *a)* antes de la justificación cristiana eramus *filii irae; b)* y esto *natura*, por nacimiento, dejados en el plano de lo natural, de las fuerzas naturales, *sicut et ceteri*.

Este estado de enemistad con Dios ha cesado en la justificación, en la gracia o por la gracia de la justificación, *in qua gratificavit nos*, in dilecto filio suo (Eph 6, 1).

S. Pablo contrapone el gratificavit (EXAPITOΣEN) al *filii irae;* el *natura* al *gratia*. Por naturaleza *filii irae*, por gracia *grati facti*.

S. Lucas, discípulo de S. Pablo, ha seguido la misma terminología y la misma doctrina. KEXAPITOMENH es la frase antitética del *natura filii irae*. María es *la llena de gracia* ante el Señor. Esa gracia de los cristianos, de la justificación, la posee de una manera especial, como algo que la pone por encima de todas las demás criaturas. ¿Podía S. Lucas decir de una manera más propia, técnica, dentro del lenguaje de su Maestro S. Pablo, que María ha sido siempre grata a Dios, que nunca ha sido hija de ira?

JUAN LEAL, S. I.

Facultad de Teología de Granada.

¿Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada?

Algunos años después de la definición del dogma de la Inmaculada, publicó el convertido G. Bickell los «Carmina Nisibena» del gran doctor siro S. Efrén (Lipsiae 1866), cánticos cuya autenticidad se apoya en la edad antiquísima de los códices siríacos que los contienen. El mismo editor hizo notar en su diligente introducción (págs. 28-29) la importancia que para el dogma de la Inmaculada revestía la estrofa 8.ª del Cántico 27. Fué general la acogida de los especialistas católicos que reconocieron en esos versos un testimonio claro de la inmunidad de María del pecado original. Una voz discordante ha sonado hace pocos años. El Dr. L. Hammersberger en su opúsculo «Die Mariologie der ephremischen Schriften» (Innsbruck, 1938) sostiene que no vale para el caso el texto de S. Efrén por la razón potísima de que éste no tenía una idea adecuada del pecado original. Respondí fugazmente a la objeción[1] que ahora me propongo estudiar más despacio.

El cántico 27, como los demás, lo canta la Iglesia de Nísibis lamentándose ante el Señor de las propias miserias. Dice en la estrofa 4.ª: «¡Cuánto más no te apiadarás, oh Señor, de tu Iglesia tan despreciada que aun los viandantes tuercen su camino para contemplar su ignominia! Te compadeciste de una mujer que pasaba [alude a la hemorroisa] y has despojado a tu esposa.» Mucho hincapié se sigue haciendo en este carácter de esposa para mover a compasión al Señor. «Amame, pues, aunque sea aborrecible, y con tu ejemplo enseña a él a que ame a su esposa» (estrofa 6.ª). «A Lía, que era aborrecible, tú mismo le hiciste hermosa. Sus ojos eran feos, pero sus niños eran hermosos; en cambio a mí, que soy hermosa, mis hijos me hacen despreciable» (estrofa 7.ª).

Aquí engarza la famosa estrofa 8.ª, de la que voy a dar en trans-

[1] Cf. *Lo sviluppo della Mariologia nella patrologia orientale*: Orient Christ. Periodica 6 (1940) p. 60.

cripción el texto siríaco: «'nt hu belhud we mok - dmen qul pe'jn 'ntun tbo - dmumo' bok morj la' 'jt - wlo' putmoto' b'mok» (pág. 40, líneas 19-20). He aquí la traducción literal: «Tú solamente y tu madre—bajo todos los aspectos sois buenos (o hermosos)—porque ninguna mancha hay en ti, Señor mío—y ningunas tachas en tu Madre.» Los dos substantivos «Dmumo» y «Putmoto» vienen a ser sinónimos y significan tanto fealdades corporales (cicatrices, pecas, etc.), como manchas y fealdades morales. El contexto anterior obliga a entender los dos términos en sentido espiritual. Lo mismo se diga de la frase que a continuación se lee: «Mis hijos no se asemejan en nada a esas dos hermosuras.»

Obsérvese la triple y poética antítesis. Lía: madre fea, hijos hermosos. La Iglesia de Nísibis: Madre hermosa, hijos feos. Cristo: Madre e Hijo sumamente hermosos. La alabanza que a éstos se tributa es algo *exclusivo* de ambos. «Sólo» vosotros sois hermosos bajo todos los aspectos: luego no se trata de la limpieza virginal o de un alto grado de perfección asequible a los demás santos. Por otro lado, aquella hermosura completa, aquel estar libres de toda tacha y fealdad espiritual, pertenecen tanto a Cristo como a su Madre, estableciéndose entre ambos una especie de igualdad. Todo este sentido dogmático cabe destilar de las líricas expresiones del poeta.

Que quien excluye *toda* mancha excluya el pecado original, parece a primera vista obvio y por eso los autores citaron esta estrofa de San Efrén como testimonio directo de la Concepción Inmaculada de María. Hammersberger sale al paso con la siguiente observación: «Sólo se puede llamar a un autor proclamador de una doctrina si proclama *a sabiendas* dicha doctrina, si tiene además suficiente conocimiento de las dificultades que encuentra la doctrina y las sabe resolver. Una evidente ignorancia o ideas deficientes sobre un solo punto que interese esencialmente la cuestión, bastan para que a un autor se le dispute justamente el derecho de aparecer como proclamador consciente de la cosa, aunque la exprese de suyo rectamente. Ahora bien; el que de los textos arriba citados pueda o no deducirse que Efrén excluye de María el pecado original, depende del hecho de si él ha reconocido el pecado original como una mancha que afecta al alma desde el nacimiento, o de si en el contexto de las frases citadas se habla de algo que alude a pecado o pecado original cuando se habla de manchas, faltas o inocencias» (op. cit. 57-58). Hay que admitir con el contradictor, que el testimonio de S. Efrén no tendría valor si éste no considerara el pecado original como una mancha o fealdad. Por otra parte, que en el contexto de todo el Cántico se lamenten pecados o fealda-

des espirituales, es fácil verlo. Así en la estrofa 11.ª pide a sus hijos que «las ovejas no hieran a sus hermanos»; en la 14.ª, que imiten al Señor y a la Iglesia de Nísibis no llevando a mal los sufrimientos ni airándose contra los perseguidores. Más claramente aún en la estrofa 17.ª deplora el poeta: «Es asombroso que todo un Dios haya contraído afinidad con vosotros y que vosotros hayáis arrancado de vosotros esa afinidad» (ib., pág. 123).

Lo que ya parece excesivo es exigir que para que el testimonio de S. Efrén valga, es indispensable que su autor tenga ese conocimiento claro del pecado original hasta hacerse cargo de las dificultades que se pueden objetar y de la manera de superarlas. Es de notar que estamos examinando un enunciado *negativo* al que no se le pide tanto conocimiento previo como a la afirmación de una cualidad *positiva*. Un ejemplo servirá para el caso. Si un autor antiguo asegura que un santo de su época no tuvo enfermedad ninguna hasta su vejez, bien se puede ver en esa exclusión general la negación de la enfermedad de la lepra, aunque las nociones contemporáneas sobre esa enfermedad no fueran muy exactas. Basta que para el antiguo biógrafo la lepra fuera una enfermedad. Con parecida lógica podemos establecer el siguiente silogismo: Según S. Efrén, la Virgen SS.ª estuvo exenta de toda mancha y fealdad; es así que, según S. Efrén, el pecado original es una mancha, o, por lo menos, la trae consigo; luego, según S. Efrén, María estuvo libre del pecado original. Demostrada la mayor en el texto que estudiamos, nos queda por probar la menor.

Dice S. Efrén en su Comentario al «Diatésaron»: «Cum autem ex perditione Adae res creatae humilitatem eius induissent, teste Apostolo: Creaturae subiectae sunt vanitati, Filius Creatoris ad eas sanandas venit, ut in suo adventu *maculas* earum per baptismum mortis suae tolleret» [2]. Creo que en estas frases se dice que esa degradación de las criaturas racionales, consecuencia de la caída de Adán, constituye una mancha que el Señor vino a borrar con su sangre. Todavía más claro es el texto siguiente tomado del comentario a las epístolas de San Pablo: «Quemadmodum primus ille (Adam) seminavit immunditiae peccatum in corpora munda et sepultum est fermentum malitiae in universam massam nostram, sic Dominus noster seminavit iustitiam in corpus peccati, et fermentum eius massam nostram com-

[2] AUCHER-MOESINGER, *Evangelii concordantis expositio facta a S. Ephraemo...* Venetiis 1876, p. 227.

mutavit» [3]. El pecado de Adán es un pecado inmundo que se siembra y queda como fermento corruptor de toda nuestra masa, es decir de toda la humanidad, hasta que viene Jesucristo a transformar la masa mediante su fermento de santidad. A propósito de este pasaje, Hammersberger (op. cit. pág. 63) reconoce que aquel «peccatum immunditiae» podría interpretarse como el pecado original; pero con sobrada sutileza pregunta si Efrén ha pensado, al escribir esas líneas, en la «culpa hereditaria» («Erbschuld»). No juzgo necesario alambicar tanto. Basta que S. Efrén reconozca que Adán ha corrompido con un «pecado inmundo» toda la masa, porque decir pecado inmundo es decir tacha y fealdad. Ese fermento de Adán es el que S. Efrén ve en todos desde el seno materno: «He visto a los niños de los justos y a las criaturas de las castas y los he explorado a cada uno desde el seno materno y he visto en ellos nuestro fermento» [4]. En los Himnos para la Epifanía no del todo desconocidos para nuestro contradictor, hallamos expresiones de S. Efrén que son de suma importancia para el estudio de sus ideas sobre el pecado original. Como en aquella fiesta se administraba el bautismo, esto le da pie para cantar sus excelencias y componer sugestivas antítesis entre la obra de Adán y la de las aguas redentoras. Dice así el himno XII, vers. 2: «Cayó el hombre en el Paraíso, pero la misericordia lo puso en pie en el bautismo; perdió su hermosura por la envidia del diablo, pero la recobró por la gracia de Cristo», se entiende, en el bautismo [5]. Si las aguas del bautismo restituyen la hermosura perdida por el pecado del Paraíso, quiere decir que el pecado original es una fealdad, según el Doctor de Edesa. Lo mismo se puede deducir del himno XIII.

Aún cobría establecer otro silogismo partiendo del texto objeto de nuestro estudio. Según S. Efrén, la Virgen SS.ª coincide con Jesucristo en la exclusión de toda mancha; ésta mayor resulta clara en aquellas frases. Es así que Jesucristo, según S. Efrén, estuvo libre de la mancha del pecado original, luego según el Doctor sirio, María SS.ª coincide con su Hijo en verse libre de la mancha del pecado original. No es difícil hallar citas para probar la menor. «Christus baptizatus est in iustitia quia sine peccato erat, sed ipse baptizavit in gratia, quia reliqui homines peccatores erant» [6]. Recuérdese el texto arriba citado, se-

---

[3] MECHITARISTAE, *Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli*, Venetiis 1893 p. 14.

[4] *Carmina Nisibena*, cánt. 35 ,estr. 12.ª, ed. G. Bickell, p. 144.

[5] TH. LAMY, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones*, vol. I, Mechiliniae 1882, col. 107.

[6] *Comentario al Diatésaron*, ed. cit., p. 42.

gún el cual el Señor, con su fermento, purificó la masa corrompida por el pecado. El mismo cuerpo mortal de Cristo estuvo exento de enfermedades [7] y de los desequilibrios o «perturbationes, quas Adamus postea induerat... Dominus igitur naturam, cuius sanitas perierat, sanam induit, ut homo per sanam Domini naturam sanitatem primae suae naturae recuperaret» [8]. En el himno X para la Epifanía, hay estrofas elocuentes que ponen de realce la inocencia del Señor, quien sólo por humildad quiso ser bautizado. «Haec causa—el pecado de Adán—impulit purissimum Dominum ut ipse veniret baptismum cum impuris peccatoribus suscepturus... Qui omnes mundat communi omnium baptismo ablui volens descendit in aquas, easque ad nostrum baptismum sanctificavit» [9]. «Eius—de Cristo—conceptio nobis theasaurus est benedictionum» (ib.). «Si autem ille qui ceteros purificat baptizatus est, quis est qui baptismo non indigeat? Venit enim qui gratia est ad baptismum ut ablueret sordidas nostras plagas» [10]. Este texto sirve también muy oportunamente para el primer silogismo, ya que las «sórdidas llagas» sanadas por el bautismo aluden sobre todo al pecado original.

Si cuanto llevamos dicho tiene valor, según el método general de la hermenéutica, aún cobra nuevo relieve si, según el criterio católico, consideramos a S. Efrén como *testigo de la Tradición*. Tal como él la ha captado, la Tradición cristiana enseñaba ya en su tiempo que María, al par del Señor, se vió libre de toda fealdad y mancha espiritual. Esa misma Tradición, conforme al testimonio del Doctor edeseno, pintaba el pecado de Adán como una mancha inmunda y corruptora que había invadido toda la masa de la humanidad, mancha que Jesucristo lava con las aguas de su Bautismo y con el derramamiento de su sangre. Eso contenía la Tradición y eso nos basta para citar el texto de S. Efrén como testimonio *directo y formal* de la Inmaculada Concepción de María. Como en otros casos similares, no es necesario que el contenido de esa Tradición en aquellos remotos siglos fuera perfectamente conocido e ilustrado en todos sus detalles como pudo serlo tras una labor de seculares estudios teológicos.

Sólo ahora me parece oportuno añadir otros textos de S. Efrén, menos señalados que el anterior, pero que le suman fuerza y claridad.

«Dos inocentes, dos sencillas, María y Eva, fueron puestas a la

---

[7] Cf., ibid. p. 48.
[8] Ibid., p .2.
[9] Ed. LAMY, op. cit. I, col. 97.
[10] Ib., col. 101.

par: una (fué) causa de nuestra muerte; la otra, de nuestra vida» [11]. La igualdad y el contraste entre María y Eva, son significativas. Las dos comienzan siendo *a la par* inocentes y sencillas, lo que parece implicar algo más que la virginidad común a ambas. Pero luego se colocan en dos polos opuestos. María contrasta y neutraliza la obra mortal de Eva; ello requiere que María no pertenezca a la zona de influjo de Eva, es decir, que sea inmune del pecado original. El mismo contraste se declara con trazos vigorosos en el sermón «De Domino nostro» [12]: «Eva, madre de todos los vivos, fué fuente de muerte para todos los vivos. Pero floreció María, nueva vid en vez de la vid antigua, Eva, y habitó en ella la nueva vida, Cristo, para que cuando la muerte al pastar [se la figura como una serpiente] se acercase confiada como de costumbre, se escondiera en el fruto mortal la vida destructora de la muerte.» En uno de los himnos de Navidad se canta, siempre sobre el mismo motivo: «El pie de María aplastó al que aplastó a Eva con su talón» [13], clara alusión al Protoevangelio, que, como se manifiesta en estos textos, habla, según S. Efrén, de María Santísima.

Al cabo de estas breves páginas, creo disuelto el escrúpulo exegético que ha impedido a unos pocos el ver en el texto de S. Efrén un claro testimonio, formal y directo, de la Inmaculada Concepción de María.

Con razón Pío XII, en su Breve «Fulgens Corona», que proclama el Año Mariano, ha citado con todos los honores el testimonio de San Efrén.

I. ORTIZ DE URBINA, S. I.

Pont. Instituto Oriental. Roma.

---

[11] Ed. ASSEMANI, Op. Syr. II, Romae 1740, p. 327A. Aquí Hammersberger, al traducir el texto siríaco (op. cit. 57), incluye un «Später jedoch», que no está en el original.

[12] Ed. TH. LAMY, I, 153-55.

[13] Ed. TH. LAMY, II, 455-57: Casi idéntica expresión en el Coment. al Diatésaron, ed. Aucher-Moesinger, p. 117.

La Proclamación del Dogma de la Inmaculada y el Oriente Cristiano **

Fulgens corona! Con estas palabras encabeza Su Santidad el Papa Pío XII su Encíclica del 8 de septiembre de 1953 [1], sobre la celebración del Año Mariano, en el primer Centenario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción. El Santo Padre se refiere expresamente a «la fúlgida corona de gloria con que Dios ciñó la frente purísima de la Virgen su Madre»; pero es evidente que quiso también aludir a esa otra corona que el 8 de diciembre de 1854 Pío IX, de santa memoria, ofrendó solemnemente a la Reina del Cielo, la Inmaculada y siempre Virgen María. Para labrar esta corona el Oriente cristiano dió el oro fino de su fe acrisolada y las perlas más escogidas del rico tesoro de su tradición antigua y constante.

Lo reconoce la Bula *Ineffabilis Deus,* cuando, después de recordar los documentos de Sixto IV, de Alejandro VII y de otros Sumos Pontífices en favor de la Concepción sin mancha de nuestra Señora, después de resumir la doctrina enseñada en las Universidades y en los estudios de las Ordenes Religiosas, pasa a exponer los argumentos, base inconmovible del nuevo dogma, confirmado por antiquísimos y manifiestos testimonios de la Iglesia *Oriental* y Occidental [2].

(**) En el presente artículo usaré con frecuencia las tres obras siguientes: *Pareri dell'Episcopato cattolico, di Capitoli, di Congregazioni, di Università, di personnaggi ragguardevoli, ecc. ecc. sulla Definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della B. V. Maria rassegnati alla Santità di Pio IX P. M.,* 10 vol., Roma, coi tipi della Civiltà Cattolica, 1851-1854; Mons. Vincenzo SARDI, *La solenne Definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e Documenti,* 2 vol., Roma 1904, 1905; y mi trabajo *Mariologia Orientalis* (Orientalia Christiana Analecta, n. 141), Romae 1954. Se citarán: *Pareri,* SARDI, *Mariologia Orientalis.*

[1] *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), p. 577.

[2] *Pii IX Pontificis Maximi Acta, Pars Prima* (Romae 1855), p. 606: Illustria venerandae antiquitatis Ecclesiae Orientalis et Occidentalis monumenta validissime testantur.

Como tendré ocasión de indicar más adelante, la Bula prefirió abstenerse de citaciones explícitas; pero al atribuir el primer puesto al Oriente dejó entrever que en el Oriente se encontraban los manantiales de la tradición. Los documentos publicados sobre la Definición compensan el silencio de la Bula *Ineffabilis* y ponen en claro el peso que tuvo la doctrina del Oriente, sea para inclinar la balanza del Supremo Maestro de la Iglesia en favor de la Definición, sea para superar las últimas dificultades en el seno de las Comisiones especiales de la Inmaculada, sea para preparar la Bula dogmática.

En los meses de julio y noviembre de 1851 Pío IX ordenó que se distribuyesen a los Cardenales y a los miembros de las distintas Comisiones de teólogos los primeros volúmenes de los *Pareri dell'Episcopato Cattolico* sobre la Inmaculada [3]. Estos volúmenes recogían las respuestas de los Obispos a la Encíclica *Ubi primum,* expedida en Gaeta el 2 de febrero de 1849 a los Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos de todo el mundo católico [4]. Entre las respuestas figuran ya las de los grandes Patriarcas del Oriente.

El primero que hizo llegar su parecer a la Santa Sede fué el Patriarca Armeno de Constantinopla Antonio Hassun, cuya probada lealtad a la Cátedra Romana le obtendrá en 1880, bajo el pontificado de León XIII, el Capelo Cardenalicio. En su respuesta a Pío IX, del 25 de julio de 1849, leemos:

> «Aunque en esta nuestra Iglesia Armena este privilegio de la Virgen María es admitido por todos los fieles como doctrina totalmente cierta... y todos espontáneamente confiesan que la Santísima Virgen no fué tocada por mancha alguna de pecado original..., consultando, para mayor seguridad, el parecer de nuestros Santos Padres sobre esta cuestión, hallamos que ya casi desde los primeros siglos de la Iglesia no dudaron confesar en sus himnarios eclesiásticos que 'la Virgen María Madre de Dios fué bendita desde que estaba en el seno de su madre; que salió de él inmune de toda mancha; que es la flor jamás marchita; la hija de Adán que escapó a la sentencia de condenación'... De estas palabras legítimamente se infiere que la doctrina de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María arraigó profundamente entre nosotros

---

[3] El 31 de julio de 1851 se distribuyó el primer volumen; el 14 de noviembre del mismo año se habla de otros tres tomos. SARDI, t. I, p. 778, 779.
[4] *Pii IX Pontificis Maximi Acta,* Pars prima (Romae 1855), p. 162-166.

desde los primeros siglos de la Iglesia, y que nuestros antiguos Doctores no vacilaron en enseñarla abiertamente» [5].

Si el jefe de la Iglesia Armena, invocando la tradición de su Iglesia, pide la definición del dogma de la Inmaculada, no se quedan atrás los representantes de los demás grupos de Orientales católicos. Basta leer cuanto escriben el Patriarca Maronita Iosif Botros el 1 de octubre de 1849 [6], Máximo Patriarca Melquita de Antioquía, Alejandría y Jerusalén el 15/27 de noviembre de 1849, el Patriarca Siro de Antioquía Ignacio Pedro Giarve el 29 de diciembre de 1849 [8] y el Patriarca Caldeo de Babilonia José Audo con fecha 10 de julio de 1850 [9]. Todos se muestran favorables. Más aún, todos hablan en nombre de sus respectivas naciones, sin distinguir entre católicos y disidentes. Basten las palabras empleadas por el Patriarca Caldeo:

«Por lo que se refiere a nuestro sentir, al de nuestros hermanos los Metropolitanos, al de los Monjes y Sacerdotes y en general de todos los cristianos de nuestra nación caldea sobre la Concepción de la Santísima Virgen María en el seno de su madre Santa Ana, decimos: No se aparta en nada del parecer y del sentir de los católicos de ahí [de los romanos] y de cualquier otro lugar que admiten y constantemente afirman que la Concepción de la purísima Virgen en el seno de su madre

---

[5] Quamquam autem in hac nostra Ecclesia Armena hoc Mariae Virginis privilegium compertum sit atque exploratum omnibus Christifidelibus... atque nulla unquam primigenia macula Beatissimam Virginem fuisse affectam omnes ultro praedicent... Explorantes insuper sanctorum Patrum hac de re sententias, reperimus eos iam a primaevis Ecclesiae saeculis in publicis hymnariis ecclesiasticis haud dubitasse praedicare «Deiparam Virginem Mariam et in ipso matris suae ventre fuisse benedictam, atque ab omni labe immunem ab eo exivisse, ipsamque esse florem languesci nescium, sobolemque Adae indemnatam»... Quibus ex locis facile intelligitur hanc de inmaculata Beatissimae Virginis conceptione doctrinam apud nostram gentem a primaevis usque Ecclesiae saeculis plurimum invaluisse, eamque palam veteres nostros preadicare haud dubitasse. *Pareri*, t. I, p. 460-461. Confirma, a raíz de la definición, el parecer del Patriarca el Abad General de la Congregación Mequitarista de Venecia Jorge Hurmuz, Arzobispo Siuniense. *Pareri*, Apéndice al vol. IX, p. 395.

[6] *Pareri*, t. II, p. 166 ss. El Patriarca habla del entusiasmo que la Encíclica *Ubi primum* despertó entre sus fieles, «essendochè la nostra nazione ab antiquo è dalla parte del sentimento affermativo che la Concezione di questa pietosissima Madre sia stata libera dalla menoma macchia del peccato originale»; l. c., p. 168.

[7] *Pareri*, t. II, p. 369 ss.

[8] *Pareri*, t. II, p. 493 s.

[9] *Pareri*, t. III, p. 177 s.

> fué inmune de toda mancha de pecado original y de la culpa del humano linaje. Jamás hemos oído ni hemos leído en los libros que poseemos que ninguno de los antiguos Padres y Doctores, ni de los que actualmente enseñan, hayan impugnado esta sentencia; por el contrario, siempre hemos oído y seguimos oyendo, siempre hemos constatado y actualmente constatamos que todos los individuos de nuestra nación, superiores y súbditos, doctos e ignorantes, están en esto de acuerdo, sin excepción alguna» [10].

Para confirmar este aserto aduce en primer lugar los textos de S. Efrén Siro, después el célebre poema mariano del poeta nestoriano Guiwarguis Warda, y termina con el comentario al Corán de un ulema musulmán [11].

El sentir unánime del Oriente, interpretado por sus grandes Patriarcas y corroborado por las cartas de Obispos, Nuncios y Delegados Apostólicos [12], hizo impresión en Roma. El Oriente cristiano se mostraba sólidamente compacto en la profesión de la Concepción sin mancha de la Virgen Santísima. Esta verdad pertenecía al depósito de la fe que los Orientales habían heredado de la antigua Iglesia.

---

[10] In quanto al nostro sentimento ed a quello di tutti i Metropolitani nostri fratelli e dei Monaci e Sacerdoti e di tutti quanti i fedeli della nostra nazione Caldea intorno al Consepimento della Beatissima Vergine Maria nel seno di sua madre S. Anna, diciamo questo: Non differisce punto dal parere e sentimento di tutti i cattolici di costì e di qualunche luogo che ricevono ed affermano costantemente essere il Concepimento della purissima Vergine nel seno di sua madre immune da ogni macchia di originale peccato e dalla colpa del genere umano. Non abbiamo mai sentito nè letto nei libri che sono presso di noi che alcuno dei primi Padri e Dottori, ovvero di quei presenti, abbia impugnata questa opinione; ma al contrario abbiamo sentito e sentiamo, ed abbiamo trovato e troviamo che tutti quanti gli individui della nostra nazione, superiori e sudditi, dotti ed ignoranti concorrono unanimente e senza eccezione; l. c., p. 178.

[11] Molti altri argomenti di simil natura esistono presso di noi e presso gli infedeli che sono in queste nostre contrade, che traslaciamo per brevità. Ne alleghiamo una sola testimonianza del Dottor Musulmano Nuai, che disse: Non v'è creatura fra gli uomini che non sia punta dal diavolo, fuorchè Maria ed il suo Figlio; l. c., p. 179.

[12] La obra *Pareri* nos da la contestación de los Obispos de Santorino y Sira y del Vicario Apostólico de Sofía, t. I, p. 200, 300, 329; del Vicario Patriarcal de Constantinopla, t. I, p. 265; del Delegado Apostólico en el Líbano, t. I, p. 145; del Vicario Apostólico en Abisinia y en el Malabar, t. II, p. 249, 389; del Delegado Apostólico en Egipto y Arabia, t. IX, p. 90, etc. A. Roskovany, ep. Nitriensis, *Beata Maria Virgo in suo Conceptu Immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*, Nitriae 1873-1881, t. VI, p. xli s., recoge el sentir del Obispo de Alba Iulia y de otros obispos de Rumanía, después de la Definición del dogma de la Inmaculada.

Durante la baja Edad Media, mientras en el Occidente eran pocos los que la profesaban abiertamente, los Orientales la conservaban con fidelidad y la habían ya incorporado al ciclo litúrgico. Nada tiene de extraño que los designados por Pío IX, en busca de argumentos de la antigüedad cristiana en favor de la Inmaculada recurran casi exclusivamente a los documentos litúrgicos y patrísticos de las Iglesias de Oriente.

Les había abierto el camino la obra clásica sobre la Definibilidad de la Inmaculada Concepción, publicada por el Profesor de la Universidad Gregoriana de Roma P. Juan Perrone, S. I., a mediados del año 1847 [13].

> Perrone trata de los Padres latinos en el capítulo VI, donde recoge las dificultades contra la Inmaculada y discute largamente algunos textos de S. Agustín, S. Fulgencio, S. Ildefonso de Toledo, S. Anselmo y S. Bernardo. En cambio, en los capítulos X-XI, aduce en favor de la Inmaculada, al lado del latino S. Ambrosio, a los orientales S. Dionisio de Alejandría, S. Justino, Orígenes, S. Efrén, Teódoto de Ancira, S. Proclo y S. Germán de Constantinopla, S. Juan Damasceno y S. Sofronio, Patriarca de Jerusalén.

El tratado de Perrone, al cual explícitamente se remiten algunos consultores, como el Ministro General de los Menores Conventuales, P. Luigi de Loreto [14], jugó un gran papel en las Comisiones de teólogos nombradas por el Papa a partir de 1848.

> El 1 de junio de este año se nombra un primer *Comité de la Inmaculada,* compuesto por 19 miembros escogidos entre los altos Prelados de las Congregaciones Romanas y los representantes de Ordenes Religiosas [15]. Siguieron nuevos nombra-

---

[13] *De Immaculato Deiparae Conceptu. An dogmatico Decreto definiri possit.* Disquisitio theologica Ioannis Perrone e Societate Iesu, in Coll. Rom. Theol. Prof., Romae 1847. Esta primera edición fué reproducida en Portugal: Olysipone, Typis regiis Lusitanis, 1849. Ya para esta fecha había aparecido: Editio altera emendata et brevibus accessionibus ab ipso auctore locupletata, Monasterii Guestphalorum, Typis et sumptibus Librariae Theissingianae, 1848. Esta segunda edición se publicó de nuevo en *Pareri,* t. VI, Roma 1852, p. 309-608.

[14] SARDI, t. I, p. 114. Cf. otras alusiones directas al P. Perrone en el voto de Bianchieri, o. c., t. I, p. 281, 325.

[15] SARDI, t. I, p. 2.

mientos y continuos retoques, que dieron al Comité un carácter marcadamente teológico [16].

De esta Comisión más amplia se formó la *Congregación especial,* nombrada el 8 de mayo de 1852, bajo la presidencia del Cardenal Rafael Fornari [17]. El P. Passaglia formó parte de la Congregación especial. El P. Perrone, en cambio, que había sido nombrado al mismo tiempo que el P. Passaglia miembro del Comité de la Inmaculada el 28 de julio de 1851 [18], no figura en la Congregación especial; pero es evidente que su tratado siguió suministrando los argumentos de tradición a los defensores de la definición, y les marcó una orientación constante y segura.

De hecho, vemos que todos ellos se esfuerzan en valorizar la tradición oriental para salvar las dificultades acumuladas por los escolásticos occidentales. A su vez, los adversarios de la definición tratan de disminuir el peso de los Padres y escritores del Oriente.

Entre los adversarios destaca Monseñor Vincenzo Tizzani, Obispo de Terni. El voto largo y razonado que presentó a la Comisión pretende desvirtuar el argumento patrístico, examinando uno a uno los textos alegados por el P. Perrone de Dionisio Alejandrino, S. Justino, Ireneo, Orígenes, S. Efrén, Teódoto de Ancira, S. Proclo, S. Germán, S. Juan Damasceno [19].

Como ejemplo de la argumentación favorable al dogma, nos pueden servir los votos del Procurador General de los Eremitas de San Agustín, P. José Palermo, y del Padre Fray Pablo de San José, Definidor General de los Carmelitas Descalzos.

El P. Palermo hace un estudio de la Liturgia bizantina, de la cual toma con preferencia los epítetos que concede a la Virgen exaltando su absoluta y completa pureza, y añade que lo mismo puede decirse de las otras Liturgias orientales, que él cree derivadas de la bizantina [20]. Fray Pablo de San José

---

[16] El 25 de marzo de 1851 la Comisión se reduce a 14 miembros; SARDI, t. I, p. 572.

[17] SARDI, t. I, p. 781.

[18] SARDI, t. I, p. 738. Passaglia y Perrone, que tanto influjo tuvieron en las deliberaciones sobre la Inmaculada fueron los dos únicos jesuítas que figuran en las Comisiones.

[19] SARDI, t. I, p. 577-714. Están consagradas a refutar el argumento patrístico del P. Perrone las pp. 682-709.

[20] Iisdem sane titulis orientales ceteros, Arabes nempe, Coptitas, Syros et Armenios B. Virginem honorare fatendum est; quippe qui maxime a Graecis plus minusve proprias Liturgias acceperint. SARDI, t. I, p. 605.

se apoya también en la Liturgia bizantina y en los Padres griegos [21].

El catálogo de la obra del P. Perrone se amplió cada vez más en el curso de la disputa. A los Padres y escritores admitidos por su ortodoxia, se añadieron autores bizantinos posteriores al Cisma, comenzando por Focio y por su amigo Jorge de Nicomedia.

Basta hojear la «Breve exposición de los trabajos de la Comisión especial establecida por la Santidad de nuestro Señor Pío IX». En la sesión IV del 10 de julio de 1852 se habla de San Proclo y de su interpretación al Protoevangelio, de San Gregorio de Nisa, de Teófanes, S. Andrés de Creta, S. Juan Damasceno, S. Sofronio, Isidoro de Tesalónica, Jorge Metropolita de Nicomedia, Teódoto de Ancira, S. Germán de Constantinopla, S. Epifanio, S. Teodoro Studita. Y después de considerar algunos textos de la Liturgia, se vuelve a tratar de S. Modesto de Jerusalén, Juan de Eubea y Jorge de Nicomedia [22].

El fruto de este estudio llevado a cabo dentro y fuera de la Comisión de la Inmaculada, lo tenemos recogido en la obra del P. Antonio Ballerini, y en el prolijo Comentario del P. Carlos Passaglia.

La *Sylloge* del P. Ballerini [23] analiza en el primer tomo los testimonios de Juan de Eubea, Pedro Obispo de Argos, Jorge Metropolita de Nicomedia, Jacobo el monje, Isidoro Arzobispo de Tesalónica, S. Tarasio Patriarca de Constantinopla, los himnos de la fiesta bizantina del 9 de diciembre, los Cánones atribuídos al Patriarca Focio y los textos de S. Teodoro Studita. A los bizantinos añade S. Ambrosio de Milán y S. Ildefonso de Toledo. En el segundo tomo habla de Antipater de Bostra, S. Sofronio de Jerusalén, Teodosio Moneremita, Jacobo el monje, S. Germán de Constantinopla, Isidoro Tesalonicense, Juan Eucaitiense, Cosma Vestitor y S. Andrés Cretense.

Con mayor despliegue de erudición y elocuencia, aunque tal vez con menor sentido de la crítica, el P. Passaglia llena

---

[21] SARDI, t. I, p. 196-198.

[22] SARDI, t. I, p. 783-839.

[23] ANTONIUS BALLERINI, S. I., *Sylloge Monumentorum ad mysterium Conceptionis Immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, 2 vol., Parisiis 1855, 1857. El trabajo estaba ya terminado antes de la proclamación del Dogma y fué publicado en *Pareri*, t. X, Roma 1854.

los dos gruesos volúmenes de su Comentario al dogma de la Inmaculada [24] con citas de Padres griegos y de autores bizantinos, sin excluir los que son posteriores a la separación de Roma. A los bizantinos siguen algunos textos sacados de la Liturgia sira y del Oficio de la Virgen, o *Theotokia*, de la Iglesia Copta. Esta rica documentación sirve al P. Passaglia para declarar el sentido de los pasajes escriturísticos relativos a este misterio de nuestra Señora y para dar fuerza a la tradición antigua.

En la vigilia de la Definición parecía ya tan irrebatible y sólida la creencia de los Orientales en la Concepción sin mancha de María que no se dudó en ponerla como base del argumento de tradición. Para persuadirnos, basta leer con atención la Bula *Ineffabilis Deus*, teniendo en cuenta los esquemas precedentes.

Prescindiendo del segundo esquema: *Quemadmodum Ecclesia*, que Sardi atribuye al P. Passaglia [25], la primera elaboración de la Bula dogmática es la *Deus omnipotens et clemens*, obra del P. Perrone [26]. Sufre algunos retoques; cambia el encabezamiento: *In mysterio a saeculis abscondito* [27], *Sapientissimus et omnipotens* [28], *Deus, cuius viae misericordia et veritas* [29], hasta el *Ineffabilis Deus*, propuesto en la Consulta de Cardenales del 3 de noviembre de 1854 [30]; pero no se altera la redacción en la substancia.

Solamente en la reunión del 3 de noviembre, a propuesta de los Cardenales Patrizzi y Recanati, se acordó suprimir las citas explícitas, para quitar todo pretexto a los ataques de la falsa crítica. Ahora bien; desde la primera redacción se venían repitiendo al pie del texto de la Bula los nombres de los autores, a saber, Hipólito, Prudencio y S. Ambrosio, entre los Latinos, y entre los Orientales: S. Dionisio de Alejandría, el diácono siro S. Efrén, Teódoto de Ancira, S. Germán Patriarca de Constantinopla, S. Juan Damasceno, S. Andrés de Creta y Juan el Geómetra.

---

[24] *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu* Caroli PASSAGLIA sac. e S. I. *Commentarius*, 2 vol. Romae 1854.

[25] SARDI, t. II, p. 60.

[26] SARDI, t. II, p. 22-38.

[27] SARDI, t. II, p. 76-89.

[28] SARDI, t. II, p. 103-118.

[29] SARDI, t. II, p. 125-141.

[30] SARDI, t. II, p. 151-167.

Estos nombres gloriosos (notemos de paso que el misterioso personaje Juan el Geómetra es un bizantino de fines del siglo X) son los pilares sobre que reposa el argumento de tradición, tal como viene propuesto en la *Ineffabilis Deus*. Una vez más se verificaba en la historia del dogma: Ex Oriente lux! Mientras que el cielo del Occidente permaneció largo tiempo cubierto de negros nubarrones, el cielo de Oriente se mantuvo siempre límpido y transparente, como si conservara los puros resplandores del alba, la luz inmaculada de la aurora que despuntó en la gloriosa y santa Concepción de la Virgen María...

* * *

No nos extrañe si en vísperas de la definición e inmediatamente después de la proclamación del dogma ninguno se acuerda, ni siquiera sospecha, que en el Oriente cristiano hubo también enemigos del privilegio mariano. Reflejo de esta persuasión es el libro del Obispo de Bruges, Monseñor Juan Bautista Malou, publicado en 1857 [31]. En el capítulo XIII, último de la obra, el autor hace la historia de la oposición suscitada contra la Inmaculada Concepción. Discute largamente el pensamiento de S. Anselmo y de S. Bernardo, de los grandes escolásticos de la Edad Media, del Cardenal Juan de Torquemada, de Vicente Bandelli y otros teólogos dominicos, de los secuaces de Bayo y de Jansenio, de los Hermesianos, etc. Ni una sola palabra sobre los Orientales.

Y, sin embargo, algunos Prelados católicos del Oriente, al responder a la consulta de Pío IX, habían indicado que no todos los Orientales separados miraban con buenos ojos el futuro dogma.

Algo veladamente lo decía el Patriarca Melquita. Personalmente se declara a favor de la definición; pero algunos de sus Obispos no la creen oportuna, previendo nuevas dificultades con los disidentes:

> «Algunos Obispos—escribe—no son de la misma opinión; porque juzgan no se deben multiplicar las verdades de fe [quiere decir los dogmas de fe]; y esto por los muchos herejes que hay en estas partes de Oriente, a fin de no darles ocasión de nuevos ataques» [32].

---

[31] J. B. Malou, *L'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie considérée comme dogme de foi*, 2 vol. Bruxelles 1857. El mismo año salía la traducción italiana: G. B. Malou, vescovo di Bruges, *L'Immacolata Conzecione della Beata Vergine Maria considerata come dogma di fede*. Vers. di Gio. Agostino Pino, Torino 1857.

[32] *Pareri*, t. I, p. 371.

Más abiertamente, y no en términos generales, sino refiriéndose al dogma de la Inmaculada, se expresa en su carta Monseñor Francisco Cuculla, Obispo de Santorino, el 17 de mayo de 1849. Empieza por manifestar que todos sus fieles son devotísimos de la Concepción sin mancha de nuestra Señora, verdad que todos ellos miran como artículo de fe. Pero esto no impide que el Clero y el Capítulo de su Catedral abrigue serios temores que la definición contribuya a alejar cada vez más a los disidentes de la Iglesia Católica. Después de escuchar la lectura de la Encíclica *Ubi primum*,

> «la aplaudieron y me encargaron hiciese presente a Vuestra Santidad su devoción y acatamiento a la Santa Sede Apostólica y a la sagrada persona de Pío IX; pero que, a pesar de ser devotísimos de la Inmaculada Concepción de María Santísima, no creían oportuno se decidiese la causa de la Concepción en estos tiempos tan calamitosos y tan revueltos. Después, tomó la palabra uno en nombre de todos para decir que... hacer de la Inmaculada un dogma de fe serviría de obstáculo cuando se tratase la unión con los griegos cismáticos; dado que no se prueba esta verdad con argumentos claros de Escritura y Santos Padres, sino por vía de congruencias» [33].

El Obispo procura quitar peso al parecer de su Capítulo, añadiendo a guisa de comentario:

> «Todo esto dijo el citado Canónigo. Si hubiera dicho que podía crear nuevas dificultades con los Protestantes, se entendería la razón; pero en cuanto a los Griegos, ni veo próxima su unión, ni tienen motivo alguno de escándalo, puesto que ellos creen como nosotros y celebran la fiesta» [34].

Pero esta buena voluntad del Prelado no es bastante para suprimir de raíz el temor de su clero; tanto más, que no faltó entre los Obispos de Oriente quien refiriese hechos concretos, como el Delegado Apostólico del Líbano, F. F. Villardell, en su carta del 30 de abril de 1849:

> «Tanto yo, como mis sacerdotes creemos que la purísima Virgen María fué concebida sin mancha de pecado original,

---

[33] *Pareri*, t. I, p. 201.
[34] Ibid.

y anhelamos ardientemente ver declarada como artículo de fe la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen.

Por lo que respecta a los fieles, es muy significativo el hecho siguiente. Encontrándome en Damasco el año 1820 el día de la Inmaculada Concepción, tuve el panegírico en árabe ante un inmenso concurso, declarando a los fieles la piadosa creencia y la antigüedad de la misma, apoyándolo todo con la autoridad de los Santos Padres, de los cuales cité algunos Padres griegos. Sucedió que ese mismo día unos mercaderes católicos, hablando con otros mercaderes cismáticos, en el curso de la conversación, refirieron cuanto les había dicho en el panegírico. Los cismáticos respondieron: 'eso es una invención de los latinos'. Insistieron los católicos que el Predicador había probado todo con la autoridad de los Padres griegos; los cismáticos negaban que los Padres griegos hubieran tratado de este argumento; y al final propusieron: 'Si a tanto se atreve, nos muestre el Predicador los textos de los Padres griegos'. Al día siguiente me visitaron los católicos, me informaron de todo y me suplicaron con insistencia que les diese los textos de los Padres griegos. Respondí que se los daría, pasado algún tiempo. Entonces me puse a escribir una extensa disertación sobre la Inmaculada Concepción, demostrándola principalmente con testimonios de Padres griegos. Una vez terminada, la entregué a los católicos y éstos la pasaron a los cismáticos; los cuales la leyeron y la llevaron a su Pseudopatriarca, que la examinó con los Obispos residentes en Damasco, y concluyó por decir a sus cismáticos: que no podía negar la autenticidad de los textos aducidos por mí. Y así terminó la disputa» [35].

Este hecho referido por el Delegado Apostólico, que probablemente no es un hecho aislado y peregrino, revela que hacia el 1850 no habían desaparecido totalmente los antiguos prejuicios de los Bizantinos contra la Inmaculada Concepción [36]. Quedan aún vivos, aunque latentes, los gérmenes de la controversia. Pasarán pocos años y veremos afirmarse cada vez más la actitud de rígida intransigencia contra el dogma católico de la Inmaculada, que en brevísimo tiempo ganará a todas las Iglesias Bizantino-eslavas y a algunas Iglesias Monofisitas.

---

[35] *Pareri*, t. p. 145-146. Esta disposición de los Bizantinos separados explica tal vez la respuesta contraria a la definición de Monseñor G. M. Hillereau, Vicario Patriarcal de Constantinopla; *Pareri*, t. I, p. 265.

[36] Cf. *Mariologia Orientalis*, p. 134-141.

Para comprender la reacción que siguió a la definición de Pío IX [37], es preciso que recordemos los orígenes de la antigua controversia bizantina contra la Inmaculada; puesto que las mismas causas que dieron origen a la sentencia bizantina contraria al privilegio de la Virgen Madre de Dios, explican la facilidad con que en la época moderna se propagó la opinión adversa al dogma católico, opinión hoy común entre los Orientales separados.

* * *

Como es sabido, la tradición de la Iglesia Constantinopolitana, la más explícita y la más unánime en favor de la Inmaculada Concepción [38], se interrumpe bruscamente en la segunda mitad del siglo XVI, cuando el Obispo de Naupacta y Arta, Damasceno Studita, introdujo en el libro de sus homilías, publicado en 1568, la opinión contraria a la Concepción sin mancha de la Madre de Dios [39]. Damasceno fué el primero que la enseñó; no el único. Le siguieron otros escritores bizantinos [40], hasta que el Patriarca de Constantinopla Metodio III, en sus respuestas a los Moscovitas, la propone en 1668 como doctrina oficial de la Iglesia Bizantina:

> «En séptimo lugar se pregunta si la Virgen Madre de Dios fué concebida sin pecado original, santificada antes de su concepción [sic] y purificada de la mancha original, o si esto ocurrió después de su concepción. Porque algunos autores recientes, so pretexto de devoción a la Madre de Dios, suprimen la salvación de todo el género humano por obra de Cristo nuestro Señor; pues al decir que la Virgen María fué concebida

---

[37] No pretendo negar con esta frase que la definición no trajera grandes bienes a muchos Orientales separados. Entre los Rusos, por ejemplo, el Pontificado de Pío IX coincide con el período de las grandes conversiones, como nota Korolevski en la obra C. GATTI - C. KOROLEVSKI, *I Riti e le Chiese Orientali*, t. I. Genova 1942, p. 832-848.

[38] Cf. *Mariologia Orientalis*, p. 115-127 y la eruditísima monografía del P. Martin JUGIE A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, Romae 1952. El único que se atrevió a poner en duda el privilegio de la Inmaculada Concepción fué el historiador Nicéforo Calixto, que retardó hasta el día de la Anunciación la plena liberación de la Virgen Santísima del pecado de Adán: *Mariologia Orientalis*, p. 118 s.

[39] Su obra homilética: Βιβλίον ὀνομαζόμενον θησαυρός, Venecia 1568, la preparó siendo aún simple monje y subdiácono. Damasceno obtuvo gran fama como orador sagrado. Cf. L. PETIT, *Damascène le Studite;* Dict. de Théologie Catholique, t. IV, c. 27.

[40] *Mariologia Orientalis*, p. 135-137.

sin pecado original, niegan que el Hijo haya sido salvador de su madre... Pero nosotros creemos que de todo el linaje de los hombres únicamente Cristo, como hijo de Dios, aun cuando según la carne de la descendencia de Abrahán, se encarnó sin mancha original; fuera de él, todo el género humano, sin exceptuar la Madre de Dios, fué reo del pecado de nuestros primeros padres» [41].

Más que el hecho en sí nos interesan los motivos que lo explican. ¿Por qué, a pesar del lenguaje usado constantemente en la Sagrada Liturgia, a pesar del testimonio de los Padres griegos, a pesar de la doctrina de Gregorio Pálamas, de Nicolás Cabasilas y de tantos otros, los Bizantinos, con su Patriarca a la cabeza, se declaran enemigos de la Inmaculada Concepción?

No podemos pensar, ni por un instante, en una evolución interna del pensamiento teológico dentro de la Iglesia Bizantina. La caída de Constantinopla bajo el dominio de los turcos paró en seco el progreso de la especulación teológica, cuyo último exponente fué Jorge Scolarios. Pero precisamente Scolarios, siendo ya Patriarca de Constantinopla bajo el nombre de Gennadio II, nos dejó en una homilía del año 1464 el resumen más preciso, claro y exacto de la doctrina de su Iglesia sobre la Concepción pura y sin mancha de la Virgen Santísima:

En María «no se encuentra vestigio alguno de los quebrantos que sufrió la humana naturaleza. Lo que exigía la concepción virginal en quien de ella [María] nació, eso mismo obtuvo la gracia divina en la que nació de concepción carnal; para que en ambos resplandeciese la pureza más sublime; pureza sin duda más excelsa en el Hijo, puesto que proviene de su mismo ser en el que no cabe contaminación alguna; pureza, en cambio, solamente por gracia en María, la cual, habiendo sido destinada a concebir al que era la misma pureza, debía ser pura desde el primer instante de su existencia, aunque naturalmente llevase en sí la ocasión [o lo que es igual, el débito] de la mancha» [42].

---

[41] A. Malvy S. I. - M. Viller S. I., *La Confession Orthodoxe de Pierre Moghila:* Orientalia Christiana, n. 39 (Roma 1927), p. 165.

[42] *Homilía sobre la Dormición:* Patrologia Orientalis, t. XVI, p. 577. Repite los mismos conceptos en su tratado sobre el origen del alma, redactado en 1467: «La gracia de Dios la libró totalmente [del pecado original] como si no hubiera sido concebida 'ex semine', para que pudiera suministrar carne totalmente pura a la Encarnación de Dios Verbo»; Petit-Jugie-Siderides, *Oeuvres complètes de Géorges Scholarios*, t. I, Paris 1928, p. 501.

Descartado el origen de índole interna, tenemos que recurrir a influencias venidas de fuera. Pero ¿cuáles?

El jesuíta ruso Padre Ivan Gagarin creyó encontrar la causa en el Protestantismo, que empezaba a insinuarse en la teología bizantino-eslava, y así lo escribió en uno de sus opúsculos sobre la Inmaculada:

> «Podemos fundadamente suponer que las ideas protestantes depositaron en la Iglesia griega gérmenes, que no habían desaparecido aún en 1655... Constantinopla tomó esta nueva doctrina [sobre la Concepción de la Santísima Virgen en pecado original] de las Universidades Protestantes de Inglaterra, Alemania y Holanda» [43].

El P. Gagarin se basa únicamente en la *Confesión* de Metrófanes Critopulos. Es verdad que el futuro Patriarca de Alejandría estudió en las Universidades protestantes; es verdad que niega la Inmaculada Concepción [44]; pero también es verdad que entre todos los que a fines del siglo XVI y durante el siglo XVII escribieron contra la Inmaculada, Critopulos es el único que tuvo contacto con la Reforma y se dejó llevar de la doctrina del Protestantismo, enérgicamente combatido por otros adversarios de la Inmaculada, como Jorge Coressios y Melecio Syrigos. Además, es difícil pensar que la doctrina protestante sobre la Virgen, que demolía sus excelsos privilegios y condenaba su culto, lograse echar raíces entre los Bizantinos, devotos fervorosos de la Madre de Dios.

Eliminada esta segunda hipótesis, queda otra que me atrevo a proponer como más fundada: el afán de oponerse a la doctrina enseñada por la Cátedra de Roma.

Empiezo por notar que casi todos los primeros adversarios bizantinos de la Inmaculada vivieron en naciones católicas, y más concretamente en Italia. Es muy probable que en Italia pasase algunos años Damasceno Studita; y ciertamente publicó su *Tesoro* en Venecia. Sacerdote de la iglesia de S. Jorge en Venecia fué Juan Natanael, amigo del célebre editor Pablo Minuzio y autor del *Comentario* litúrgico que extendió el parecer contrario a la Inmaculada entre los

---

[43] I. GAGARIN S. I., *L'Église Russe et l'Immaculée Conception*, Paris 1876, p. 54, 59.

[44] E. J. KIMMEL, *Monumenta Symbolica Ecclesiae Orientalis*, t. II, Jenae 1850, p. 176-179.

Griegos y en el Patriarcado de Moscú [45]. Jorge Coresios frecuentó las aulas de la Universidad de Padua y más tarde las de Pisa. Melecio Syrigos pasó largos años en Venecia. En fin, Paisios Ligarides, el que introdujo entre los Rusos la opinión de Bizancio sobre la Concepción de María en pecado original, cursó filosofía y teología en Roma, como alumno del Colegio Griego de San Atanasio [46].

Ahora bien; es una nota bastante general entre los Bizantinos residentes en Italia la reacción contra el ambiente que les rodea, como si temieran quedar absorbidos por el Catolicismo. De ahí el empeño en recalcar las diferencias doctrinales. Hasta el siglo XVI la Iglesia Católica no se había pronunciado abiertamente en favor de ninguna de las dos sentencias opuestas sobre la Concepción de nuestra Señora. La situación cambió a partir del 1546; cuando el Concilio de Trento declaró que no era su intención incluir a la Santísima Virgen en la ley del pecado original, común a todos los hijos de Adán. Desde entonces los Romanos Pontífices hacen propia la causa de la Inmaculada Concepción; y los Bizantinos empiezan a impugnarla.

> No creo que se pueda achacar a mera coincidencia el hecho que Damasceno Studita saque su libro en 1568, un año después que el Papa S. Pío V condenó la opinión de Bayo contraria al privilegio de María e introdujo en el Breviario Romano el Oficio de la Inmaculada; ni que el Patriarca Constantinopolitano Metodio III haga su declaración a los pocos años de la Bula *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de Alejandro VII; el cual en 1661 declaró que el objeto de la fiesta de la Inmaculada era la Concepción pasiva de la Santísima Virgen [47], empleando casi las mismas palabras que servirán a Pío IX en 1854 para la solemne definición del dogma.

A los ojos de los Bizantinos, la Inmaculada Concepción ha dejado de ser una cuestión debatida entre los Católicos; forma ya parte de la doctrina de la Iglesia de Roma y de la enseñanza oficial de los Sumos Pontífices. Por eso la combaten. Aun más; no se contentan con proscribirla en Constantinopla y en los Patriarcados Melquitas; tra-

---

[45] Su opúsculo, traducido al ruso, suscitó la oposición de los Starovieros, firmes defensores del privilegio mariano. Cf. *Mariologia Orientalis*, p. 135, 129.

[46] Cf. M. JUGIE A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition Orientale*, Romae 1952, p. 328, 330, 333, 335, 338.

[47] *Magnum Bullarium Romanum*, t. VI, p. 152.

bajan por desarraigarla en las otras Iglesias en comunión con el Patriarca Ecuménico.

En esta labor se distinguió el Patriarca de Jerusalén Dositeo, enemigo por igual de los Protestantes y de los Católicos. En Rusia, la iglesia de Moscú, regida a la sazón por el Patriarca Joaquín, había aceptado la opinión de Bizancio, defendida por Sofronio y Joannicio Likudes [48]. Pero aun resistían los teólogos ucrainos del Colegio Moguiliano de Kiev. Por orden del Patriarca Dositeo, Sebastes Kymenites tomó la pluma para refutar las doctrinas filocatólicas de los kovienses. Fruto de su trabajo fué el libro *Enseñanzas dogmáticas...*, prologado por Dositeo [49]. Tres cuartas partes de la obra están consagradas a deshacer los argumentos en favor de la Inmaculada Concepción.

La anexión de Kiev al grande Imperio ruso aceleró la victoria de los bizantinos. El Colegio Moguiliano, erigido en Academia Teológica, último baluarte de la fe antigua, arrió la bandera de la Inmaculada...

* * *

Con el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX entramos en un período de calma, que coincide con el silencio de la Sede Romana sobre la Concepción sin mancha. La polémica se había ido apagando poco a poco: tanto que en los primeros años del Pontificado de Pío IX desaparece de los manuales teológicos [50]. Todavía en 1855, el profesor de Teología en la Facultad de Atenas Cristóforo Damalas no tenía dificultad en admitir que la doctrina católica respondía a la tradición antigua [51].

Pero ya para entonces Roma había hablado solemnemente. El dogma de la Inmaculada había sido proclamado por el Papa Pío IX, en uso de la potestad de su Magisterio supremo e infalible. El sentimiento antirromano que había hecho surgir la oposición contra la

---

[48] De la actividad que desplegaron estos dos hermanos en Moscú contra la Inmaculada tenemos una prueba en los *Diálogos de un profesor griego contra un Jesuita*, obra de Sofronio. Cf. *Mariologia Orientalis*, p. 141, not. 225.

[49] Δογματικὴ διδασκαλία τῆς ἁγιωτάτης, ἀνατολικῆς... Ἐκκλησίας, Bucarest 1703.

[50] Muchos autores, como el Metropolita Macario, ni siquiera la mencionan. Otros como Filareto Gumilevski recordarán que los autores rusos unos son favorables, otros contrarios a la Inmaculada. Cf. *Mariologia Orientalis*, p. 141.

[51] X. M. LE BACHELET, *L'Immaculée Conception*, t. I, Paris 1902, p. 62.

Inmaculada, avivó la controversia. Lo que parecía débil llama a punto de extinguirse, se convierte en voraz incendio.

En realidad, a pesar de los cinco años de preparación intensa que la precedieron, la definición del dogma de la Inmaculada cogió de sorpresa a los teólogos del Oriente separado [52]. Tenemos que esperar casi cinco años para encontrar la primera réplica contra el nuevo dogma católico en el segundo tomo de la *Teología Polémica* del Rector de la Academia de Kazán, Inocencio Arzobispo de Novgorod [53]; pero el autor se limita a impugnar los argumentos que toman los católicos de la Escritura y de los Santos Padres, sin entrar en la exposición positiva de su doctrina. Seis años más tarde el Obispo Ignacio Brjančaninov pretende hacerlo [54], aunque sin resultado; ya que, a juicio de los mismos Rusos, su trabajo es demasiado breve y no toca el fondo de la cuestión.

Si queremos conocer el pensamiento de los Orientales separados sobre la Virgen en relación con el pecado original, hemos de ir al tratado de Protohiéreo Alejandro Alexievic Lebedev sobre las *Diferencias entre la Iglesia Oriental y la Occidental en la doctrina acerca de la Santísima Virgen María Madre de Dios, con ocasión del nuevo dogma latino de la Inmaculada Concepción* [55], publicado en Varsovia el año 1881. El autor se esfuerza por sacar el mayor partido posible de las interminables disputas de los Occidentales a propósito de la Inmaculada, para hacer ver las grandes lagunas que presenta la Tradición, y los puntos débiles, según él, de los argumentos en favor del dogma.

La obra de Lebedev, editada por segunda vez en S. Petesburgo el año 1903, alcanzó gran difusión. En ella se inspiran los polemistas rusos Eugenio Uspenskii, Ignacio Perov, Nicolás Beljaev, Epifanovič, etc.; los autores de cursos de teología histórica y dogmática, como Silvestre Malevanskii y Nicolás Malinovskii; y fuera de Rusia,

---

[52] Acusan, sí el golpe de la definición hecha por el Papa, fuera del Concilio; cosa que destruye «los cimientos del cristianismo» al decir de A. S. Komjakov, *Quelques mots par un chrétien orthodoxe...*, Lausanne 1872, p. 178-179; pero las revistas de las Facultades teológicas se limitan a traducir artículos protestantes contra el dogma, o a publicar algunas notas anónimas, sin firma de autor.

[53] Inocencio Novgor., *Bogoslovie obličitel'noe*, t. II, Kazan 1859, p. 118-157.

[54] Ignacio Brjančaninov, *Sočinenja*, S. Petersburgo 1866, p. 557-609.

[55] A. Lebedev, *Raznosti Tserkvei Vostočnoi i Zapadnoi v ucenii o Presv. Djevje Marii Bogoroditsy po povodu latinskago dogmata o neporočnam začatii.* Varsavia 1881.

los rumanos Carlinescu, Oiaga, Mihalcescu; los búlgaros como Daniel Laskov, y los serbios Justino Popovic y Spiridión Jakšic [56]. Aun los escritores más personales, como Sergio Bulgakov, al tratar de la Inmaculada Concepción, dependen de Lebedev, cuyo influjo sigue manifiesto en las disertaciones recientes de Vladimiro Loskii y Jorge Florovskii [57].

Merced a su carácter marcadamente antirromano, no por los argumentos aducidos, la opinión bizantino-eslava contra la Inmaculada Concepción de nuestra Señora se propaga por las Iglesias Monofisitas, extrañas al primer conflicto del siglo XVII, con la sola excepción de la Iglesia Etiópica, que se ha mantenido firme en sostener la pureza original de la Madre de Dios.

> El sacerdote armenio gregoriano Bedros Kassardjian, en 1943, sostenía que la Inmaculada era una de las 13 diferencias doctrinales entre su Iglesia y la Iglesia Católica [58]. Entre los Coptos el primero que negó la Concepción sin mancha de la Virgen Santísima fué un monje del Convento de Baramus, que escribía en 1886. En 1925 el higúmeno o Qusa Guirguis publicó en la revista *Al-Karma* un artículo contra el dogma católico, nueva herejía de la Iglesia de Roma, nacida, a cuanto cree, de las Apariciones de la Virgen de Lourdes. Finalmente, Miguel Shihatah, en su libro *Maria Virgen,* impreso en el Cairo el año 1936, enseña que la Madre de Dios, al dar su consentimiento a la Encarnación del Verbo, mereció verse libre del pecado original, «contra lo que sostienen los papistas; según los cuales fué concebida sin pecado» [59].

Hoy, pasado un siglo de la proclamación del dogma de la Inmaculada, debemos constatar con pena este alejamiento general de los Orientales separados. La nueva luz que se encendió en el Vaticano el 8 de diciembre de 1854 y nos hizo ver en toda su hermosura a la Madre de Dios, pura y santa desde el primer instante de su Concepción, parece haber cegado los ojos de nuestros hermanos, los

---

[56] El lector que desee saber en qué libros expresan estos autores su parecer contra el dogma hallará las citas en *Mariologia Orientalis,* p. 145-146.

[57] Sus artículos mariológicos se encuentran en E. L. MASCALL, *The Mother of God.* A symposion by Members of the Fellowship of St Alban and St Sergius, Westminster 1949.

[58] B. KASSARDJIAN, *L'Église Apostolique Arménienne et sa doctrine,* Paris 1943, p. 202-205.

[59] Cf. *Mariologia Orientalis,* p. 103-104.

Orientales disidentes, unánimes en negar el glorioso privilegio mariano, olvidando que fueron las venerandas Iglesias del Oriente las que conservaron esta creencia y la enseñaron al Occidente Latino.

* * *

«Los orientales disidentes, unánimes en negar el glorioso privilegio mariano.» No quiero concluir sin precisar el alcance que doy a esta frase. Según mi convicción, cada día más íntima, las flechas que desde todos los sectores del Oriente separado se lanzan contra el dogma católico no dan en el blanco; todo lo más van a parar en algunos conceptos exagerados, extraños al dogma o positivamente dejados aparte por la Bula *Ineffabilis Deus,* la cual circunscribe el objeto de la definición al hecho de haber sido la Virgen María en el primer instante de su Concepción, por virtud de los méritos previstos del Redentor, exenta del pecado original, que es verdadera muerte del alma, según la conocida expresión del segundo Concilio de Orange [60], y la priva de la gracia santificante.

Si algunos de los primeros Bizantinos enemigos de la Inmaculada llegaron a decir que la Virgen María recibió la primera santificación el día de la Anunciación, al ser hecha Madre de Dios [61], la inmensa mayoría retrocede ante semejante absurdo, que despoja a la más pura de las criaturas, hasta el momento de su Maternidad, de toda gracia y de toda virtud sobrenatural. Y con razón; porque nada se puede pensar más en contradicción con la Liturgia y antiguos escritores del Oriente. Por eso, recurren a sistemas artificiosos, juegan con las nociones del pecado y débito radical de contraerlo, distinguen entre el pecado y las reliquias del pecado, o elaboran nuevos conceptos sobre la esencia del pecado original [62]; siempre soslayando, a veces admitiendo sin mayor dificultad, la santificación de la Virgen Santísima al ser concebida en el seno de su madre.

Pero esto, que en substancia es cuanto reclama el dogma católico, no basta para proclamarla Inmaculada, nos dirá Jorge Florowskii, el más sólido y profundo de los actuales teólogos rusos. En su disertación sobre la Santísima Virgen, publicada el año 1949 en un Symposium de la Confraternidad de San Albano y San Sergio, Florowskii propone

---

[60] En el canon 2: DEZINGER, *Enchiridion Symbolorum,* n. 175.

[61] Así pretenden, por ejemplo, Jorge Coressios y Sebastes Kymenites. Cf. *Mariologia Orientalis,* p. 138-140.

[62] *Mariologia Orientalis,* p. 147-148.

el problema a su juicio fundamental en Mariología: «¿Cómo explicar que María hija del primer Adán sea al mismo tiempo comienzo de nuestra regeneración? A renglón seguido escribe:

> «El dogma Católico-Romano de la Inmaculada Concepción de la Virgen María representa una tentativa noble y generosa para hallar la solución. Pero esta solución vale únicamente en el cuadro de una idea demasiado parcial y restringida del pecado original» [63].

Estas palabras de Florowskii ponen de manifiesto el verdadero carácter de la controversia oriental sobre la Inmaculada. Como este privilegio consiste en la exención del pecado original, el concederlo o negarlo a la Santísima Virgen depende en último término de lo que se entienda por pecado original; y sobre este concepto no están de acuerdo Católicos y disidentes. Mientras para los Católicos el pecado original desaparece con la infusión de la gracia en la primera santificación, para los Orientales separados persevera mientras queda algo del desorden causado en nosotros por la culpa de Adán: concupiscencia, ignorancia, muerte, etc.; porque en este desorden consiste esencialmente, al menos en parte, el pecado original, como empezó a enseñar en 1672 el Patriarca Dositeo [64], y repetirá en 1881 Alejandro Lebedev, adoptando la teoría del profesor de Munich Jorge Hermes, condenada por el Papa Gregorio XVI [65].

Esta noción del pecado original permitirá al Obispo ruso Isidoro escribir en el número de septiembre de 1949, de la Revista Patriarcal de Moscú, que la Virgen María, en su Concepción, muy bien pudo

---

[63] G. Florovsky, *The Ever-Virgin Mother of God;* en la obra de E. L. Mascall, *The Mother of God,* p. 59.

[64] El Sínodo de Jerusalén de 1672, presidido por Dositeo, enseña en el decreto VI: Indeque (ex lapsu Adami) originale peccatum ceu hereditarium profluxisse: quatenus carnali propagatione hunc in mundum nemo prodeat quin huius et pondus secum afferat et fructus in hoc saeculo persentiat. Hos porro fructus, hoc pondus (es decir, todo cuanto constituye el pecado original originado) nequaquam peccatum intelligimus (es decir, no incluye ningún reato de culpa)... at ea dumtaxat, quae divina iustitia homini ceu poenam inflixit; nimirum, sudores laborum, aerumnas, corporis infirmitates, dolores in partu, denique vitam in hac peregrinatione laboriosam et quod cumulus est omnium, mortem corporalem; E. J. Kimmel, *Monumenta Symbolica Ecclesiae Orientalis,* t. I, Jenae 1843, p. 432-433.

[65] De acuerdo con Hermes, Lebedev, y con él Sergio Bulgakov y los demás que le siguen, reduce el pecado original originado a una cualidad pecaminosa, que persevera aún después del bautismo hasta nuestra completa y total restauración. Bulgakov lleva esta doctrina a sus últimas consecuencias, retrasando la liberación del pecado original en María hasta su gloriosa Asunción; S. Bulgakov, *Kupina neopolimaja,* Paris 1927, p. 162-169.

quedar llena de gracia santificante y al mismo tiempo esclava del pecado original [66].

En otros términos, los Orientales, aunque rehusen confesar claramente el dogma proclamado por Pío IX, en todo rigor pueden admitir la substancia del dogma. La diferencia en este punto no es tan profunda que toque el fondo de la doctrina, por usar la frase del teólogo ruso Pedro Svjetlov. Los Católicos creemos que la Virgen Santísima no fué jamás manchada por la culpa de Adán, sino que la gracia la llenó desde el primer instante de su Concepción. Ellos afirman que la Madre de Dios, hasta el día de la Anunciación, o hasta la Muerte del Salvador, estuvo sujeta a las consecuencias o penalidades que derivan del pecado de nuestros primeros padres: proposición falsa cuanto se quiera, pero que no se opone contradictoriamente al dogma católico.

Este, en cambio, responde a las tradiciones patrísticas, litúrgicas y teológicas que durante tantos siglos cubrieron de flores los campos de Oriente. Los mayores adversarios de la Inmaculada no osaron tocarlas. Quedaron como sepultadas bajo manto de nieve durante el largo invierno de la separación. Pero cuando al calor de la mutua caridad comience el deshielo, los campos de Oriente volverán a ser lo que antes fueron: inmensas praderas cuajadas de lirios blancos y puros como la Concepción Inmaculada de la Virgen Madre de Dios.

Dulce esperanza, evocada por el Santo Padre Pío XII al final de la Encíclica del Año Mariano. Permítaseme terminar con las augustas palabras del Pontífice: «Invitamos también a tomar parte en estas comunes oraciones y súplicas a los que viven separados de Nos por el antiguo Cisma, y que Nos seguimos amando con corazón de padre; porque sabemos muy bien que todos ellos profesan suma veneración a la gran Madre de Jesucristo y celebran su Concepción Inmaculada. Que la Santa Virgen María contemple a todos los que se glorían del nombre cristiano, unidos al menos por vínculos de caridad, que elevan hacia Ella sus ojos suplicantes, sus corazones, sus plegarias, impetrando la luz que llena las inteligencias de esplendor sobrenatural, y pidiendo la unidad en la cual se haga finalmente un solo redil bajo un solo pastor» [67].

Roma, festividad de la Virgen del Carmen. Año Mariano 1954

MAURICIO GORDILLO, S. I.
Pontificio Instituto Oriental

---

[66] Episkop ISIDOR, *Roždestvo Bogoroditsy (po pravoslavnomu i rimsko-katoličeskomu učeniju)*; Zurnal Moskovski Patriarkhii, 1949, n. 9, p. 34-37.
[67] *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), p. 590-591.

La Concepción Inmaculada de María en la primera mitad del siglo XII

INTRODUCCION

Le Bachelet en el artículo «Inmaculada Concepción» del «Dictionnaire de Théologie Catholique» pone en el siglo XII el comienzo de la controversia sobre este privilegio de María y le dedica bastante espacio [1]. Sin embargo, tratándose de un trabajo de conjunto, se ha de ceñir necesariamente a los Autores más importantes. Por eso podrá ser aún de algún interés y novedad presentar en este artículo un estudio más completo de todo lo que los Escritores Eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII tienen en favor o en contra de la Inmaculada. Hablaremos primero de los Autores que abiertamente niegan este privilegio de María. En el segundo párrafo consideraremos algunos testimonios de no pocos de estos mismos Autores que lógicamente deberían conducirles a conceder esta prerrogativa a Nuestra Señora. En el tercer párrafo nos ocuparemos de los primeros defensores explícitos que aparecen en esta época. Más brevemente, podríamos decir: sombras, aurora, pleno día de la Inmaculada. Procuraremos resumir bastante el primer párrafo, para no alargar excesivamente este artículo y evitar repeticiones enojosas.

Pero ante todo se imponen dos observaciones preliminares, para no equivocarnos en nuestras apreciaciones. Primera. Como es sabido, los teólogos del siglo XII ponían en su inmensa mayoría una ecuación perfecta entre pecado original y concupiscencia [2]. Véanse unos pocos ejemplos:

Honorio de Autún (muerto alrededor de 1150): «Semen per

---

[1] DTC 7, col. 1.004 s.

[2] Cf. sobre este punto Gaudel: DTC t. 12, col. 447 s.: Lottin, *Théologies du péché originel au XII^e siècle:* RechThAncMéd 11 (1939) p. 17-32; 12 (1940), p. 78-103.

carnis concupiscentiam coinquinatur» [3]. S. BERNARDO († 1153): «Peccatum quomodo non fuit, ubi libido non defuit?» [4]. HUGO DE S. VÍCTOR († 1141) define el pecado original: «corruptio sive vitium quod nascendo trahimus per ignorantiam mentis, per concupiscentiam in carne» [5].

Segunda. El concepto de pecado no tenía todavía en el siglo XII aquella precisión que le dieron los Escolásticos del siglo siguiente. Lo mismo que en épocas anteriores, por este nombre se entendía no solamente la culpa, sino también frecuentemente sus efectos. Oigamos cómo nos lo dice ABELARDO († 1162), sacando estas diversas acepciones de la misma Sagrada Escritura:

> «Pluribus autem modis peccati nomen Scriptura sacra accipit: uno quidem modo et proprie pro ipsa animae culpa... Altero autem modo peccatum dicitur ipsa peccati poena quam per ipsum incurrimus, cui propter ipsum obnoxii tenemur» [6].

I

AUTORES QUE NIEGAN LA INMACULADA CONCEPCION

Después de estas dos notas preliminares a nadie maravillará que gran parte de los Escritores Eclesiásticos de esta época nieguen la Concepción Inmaculada de María. Si el pecado original se trasmite naturalmente por el acto generativo, María, engendrada según las leyes de la Naturaleza, debía también tenerle, como todos los demás hombres. Así nos lo dicen explícitamente RUPERTO DE DEUTZ († 1135) [7], GODOFREDO DE ADMONT († 1165) [8], GEROCH DE REICHERS-

---

[3] *Elucidarium*, l. 2, c. 15: ML 172, 1.145 C.

[4] *Epist. 174:* ML 182, 335 C.

[5] *Summa de Sacramentis*, l. 1, part. 7, c. 28: ML 176, 299 A; igual definición da GODOFREDO ADMONTENSE, que muchas veces copia servilmente a Hugo (Cf. ML 174, 772 B.). Sin embargo, no aparece claro si estas definiciones nos dan la misma esencia del pecado original o sólo los efectos del mismo. (Véase más adelante nota 52.)

[6] *Expos. in epist. ad Rom.*, l. 2: ML 178, 866 B.

[7] «Et tu quidem veraciter dicere poteras: 'Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea' (Ps 50). Cum enim esses de massa quae in Adam corrupta est, haereditaria peccati originalis labe non carebas» (*Com. in Cant*, l. 1: ML 168, 841 C.).

[8] «Suum utique fuit carnali concupiscentia delectari, quia in ipsa etiam concupiscentia, ut ceteri homines, concepta erat. Sed quod lege originalis

BERG († 1169) [9]; más aún, dicen que *nació* en pecado original HONORIO DE AUTÚN [10] y el mismo GODOFREDO [11]. Con todo, diremos en seguida cómo ha de ser entendida esta afirmación.

¿Qué hay que decir acerca de este punto del Doctor mariano por excelencia, S. BERNARDO? En la Semana de estudio que dedicó al Santo Abad de Claraval la Sociedad Mariológica Española, reunida en el Monasterio Cisterciense de Cóbreces (Santander) del 2 al 8 de septiembre de 1953, para conmemorar el octavo centenario de su muerte, se debatió animadamente sobre esta cuestión. Parece que no puede negarse que S. Bernardo no se sustrajo a la concepción errónea de su tiempo sobre el pecado original; y partiendo de este falso supuesto no nos maravillará que en la célebre carta a los Canónigos de Lyón ataque no solamente la introducción de la fiesta litúrgica, sino también la doctrina de la Concepción Inmaculada [12]. Nos parecen muy exactas las afirmaciones que RAUGEL dedica a este punto en su libro sobre la doctrina mariana de S. Bernardo [13]; nos contentaremos con remitir a él al lector. Coincide con sus apreciaciones AUBRÓN [14], pero no NOGUÉS [15], aunque sus argumentos no acaban de convencer.

Indirectamente afirman también la concepción en pecado de María los Autores que insisten en que únicamente Jesucristo se vió libre de él; tales son GOFRIDO DE VENDÔME († 1132) [16], el Abad de Aflighem FRANCO († 1135) [17] y ZACARÍAS DE BESANZÓN († 1155) [18].

Muchos más son todavía los Autores que lógicamente suponen la concepción en pecado por poner una «purificación del pecado» obra-

---

criminis suum esse debuit, mortificando membra sua cum vitiis et concupiscentiis omnino a se alienum fecit» (*Hom. 4 Adv.:* ML 174, 40 B). «Quae haereditaria peccati originalis labe processerat...» (*Hom. 6 Adv.:* ML 174, 51 A).

«Tulerunt pallium meum custodes murorum. Per pallium quippe sublatum originale accipi potest peccatum... Hoc sane pallio, quia haec Virgo beata, utpote in peccatis concepta et nata nequaquam caruit...» (*Hom. 31, In Annunt. 5:* ML 174, 772 B).

[9] «Licet ipsa in peccatis more aliorum hominum fuerit concepta, tamen... actualibus peccatis fuit inaccessibilis» In Ps 1: ML 193, 639 A.

[10] «Pessulus autem erat moles peccatorum hominum, quod ideo cius dicitur. quia et ipsa in peccatis nata creditur» *Sigillum Mariae,* c. 5: ML 172, 509 B.

[11] Cf. el último texto de la nota 8.

[12] *Epist. 174:* ML 182, 332-336.

[13] RAUGEL, *La doctrine Mariale de S. Bernard,* París, 1935, p. 29-56.

[14] AUBRON, *Mariologie de S. Bernard:* RechScRel 24 (1934) p. 562-564.

[15] NOGUES, *La Mariologie de S. Bernard,* París, 1935, p. 28-45.

[16] *Sermo Nat. Domini 3:* ML 157, 245 B.

[17] *De gratia* lib. 6: ML 166, 745 C.

[18] *De concordia Evangel.* c. 3: ML 186, 55 D.

da por el Espíritu Santo en el alma de la Virgen. ¿Cuándo se realizó esta «purificación» de María? Unos pocos la ponen explícitamente en el seno de su madre, a semejanza de lo que sabemos de S. Juan Bautista. Tales son: S. BERNARDO [19], su discípulo NICOLÁS DE CLARAVAL [20] y RICARDO DE S. VÍCTOR († 1179) [21]; pero la mayoría hablan de una purificación obrada por el Espíritu Santo en el momento de la Encarnación del Hijo de Dios en sus purísimas entrañas.

Hemos estudiado con bastante detención este punto en textos de GOFRIDO DE VENDÔME [22], IVO DE CHARTRES († 1116) [23], GUIBERTO DE NOGENT († 1121) [24], EADMERO († 1124-30) [25], RUPERTO DE DEUTZ [26], GODOFREDO DE ADMONT [27], GEROCH DE REICHERSBERG [28] y los victorinos HUGO [29] y RICARDO [30] y confesamos que no hemos podido dilucidar plenamente la cuestión. Nos encontramos con textos desconcertantes que nos hablan incluso de una purificación de pecados actuales [31], de vicios de los que vació el alma de la Virgen el Espíritu Santo en aquel momento [32]; y esto en Autores que tienen testimonios bellísimos sobre la pureza de María [33]. Además, ¿cómo es posible que varones tan devotos de María, que nos hablan con tanto encomio de su pureza, admitan que pasara tantos años en pecado y pongan en peores condiciones a nuestra Señora que a S. Juan Bautista? LE BACHELET se propone esta dificultad en el artículo citado [34] y encuentra la solución en el sentido amplio e indeterminado

---

[19] «Fuit procul dubio Mater Domini ante sancta quam nata» (*Epist. 174:* ML 182, 334 C.)

[20] *S. in Nat. S. Ioannis Bapt.* Inter opera Petri Damiani: ML 144, 628 D - 629 A.

[21] *Expl. in Cant.* c. 26: ML 196, 482 C.

[22] *Serm. Nat. Dom. 3:* ML 157, 244 D; *Serm. 8 in omni fest. B. V. Mariae:* ML 157, 267 B.

[23] *Serm. 8 Nat. Dom.:* ML 162, 570 D.

[24] *De laude S. Mariae,* c. 5: ML 156, 550 D, 552 A.

[25] *De excell. V. Mariae,* c. 3: ML 159, 561 C.

[26] *Com. in Mat.* l. 1: ML 168, 1.325 A; *Com. in Cant.* l. 1: ML 168, 841 A.

[27] *Hom. 4 Adv.:* ML 174, 41 D; *Hom. 63, in vig. Ass.:* ML 174, 957 B.

[28] *Com. in Ps. 1:* ML 193, 639 A.

[29] O el Autor de la *Summa Sententiarum* c. 16: ML 176, 73 A. VERNET cree que es sólidamente probable que su Autor sea el mismo HUGO (Cf. DTC t. 7, 253-256).

[30] *De Emmanuele,* l. 2, c. 26: ML 196, 482 C. También *in Ps. 71:* ML 196, 385 D.

[31] Así GODOFREDO DE ADMONT, *Hom. 27 in Annunt. 1:* ML 174, 756 C.

[32] RICARDO DE S. VÍCTOR, *In Ps. 71:* ML 196, 385 D.

[33] Cf. párrafo 2.º.

[34] DTC t. 7, 1029-1033.

que tenía la palabra «pecado» en aquel tiempo, como hemos indicado ya al comenzar este trabajo. Según esto deberemos substituir la palabra «pecado» por «efectos del pecado», principalmente por el «fomes peccati» y la ignorancia.

En general esta solución parece suficiente por lo menos en la mayoría de los Autores citados, aunque en alguno presenta serias dificultades. En la imposibilidad de hacer un estudio de cada uno de los textos, vamos a ceñirnos a los más importantes.

Sea el primero el monje irlandés EADMERO, en el que dicha solución se impone con toda evidencia.

Efectivamente, no parece puede dudarse ya de que Eadmero es el Autor del tratado *de Conceptione* atribuído antiguamente a S. Anselmo y del que hablaremos después largamente [35]. El mismo escribió el pequeño tratado *de excellentia B. Mariae Virginis* y en él nos encontramos con estas desconcertantes palabras:

> Si algo todavía quedaba en ella del pecado original o actual, de tal manera fué limpiado su corazón [en la Encarnación], que verdaderamente pudo descansar sobre ella el Espíritu de Dios» [36].

¿Quién puede dudar—a no ser que se admita un cambio radical de manera de pensar que no parece probable—que este «algo que queda en María del pecado original o actual» no puede ser en la mente de este defensor de la Inmaculada otra cosa que los efectos del pecado antes indicados?

No se presenta tan fácil la solución de este problema en RUPERTO DE DEUTZ. También Ruperto nos habla de purificación de María el día de la Anunciación; pero para él esta purificación tiene una importancia capital en su peregrina teoría de la Redención, como vamos a ver en seguida [37].

Precisamente una de las razones que hacen poco probable el admitir en la mayoría de Autores de este período la purificación de la

---

[35] Cf. art. cit. en DTC t. 7, 1007, y *Eadmeri Tractatus de Conceptione Sanctae Mariae a P. Herb. Thurston et Th. Slater, S. I.* editus, Friburgi Br., 1904. Praefatio.

[36] *De excell. V. Mariae*, c. 3: ML 159, 561 C. Aunque, como decimos en el texto, un cambio radical en esta materia no parece probable, hay que reconocer alguna evolución en el pensamiento de Eadmero, o, por lo menos, en el modo de expresar su sentir sobre la Inmaculada, desde el libro *De excellentia V. Mariae* al tratado *De Conceptione*, que se explicaría por haber sido escritos ambos libros en tiempos bastante distantes entre sí.

[37] Resumimos aquí lo que ampliamente expone WITTLER en *Die Erlösung und ihre Zuwendung nach der Lehre des Abtes Rupert von Deutz*, Düsseldorf, 1940.

misma culpa original en María el día de la Anunciación es la creencia, generalmente admitida, de que los justos de la Antigua Ley recibían ya por la circuncisión la remisión de la culpa original. Ruperto, en cambio, se aparta en este punto—como en tantos otros—de esta creencia general. Los justos de la A. L. no quedan plenamente justificados, según el Abad de Deutz, hasta la muerte de Cristo, en que reciben el don de la remisión de los pecados mediante el Espíritu Santo que en aquel momento desciende sobre ellos. Y este don lo reciben, porque son bautizados en el instante de la muerte de Cristo, en la sangre del Redentor:

> «A nadie le es permitido dudar—escribe—que a todos los santos... desde el principio del mundo hasta el buen ladrón lavó Cristo por sí mismo de todos los pecados en el Espíritu Santo, en el agua y en la sangre que salieron de su costado» [38].

De esta ley general sólo una criatura se vió libre: la Stma. Virgen. No convenía que la Madre de Dios tuviese que esperar la muerte de su Hijo para verse libre del pecado; por esto María es la primera sobre la que desciende el Espíritu Santo:

> «Este don [de la remisión de los pecados] la bienaventurada Virgen María lo recibe la primera de todos los mortales en el mismo momento de la concepción [de su Hijo], ya que el ángel le había dicho: 'El Espíritu Santo vendrá sobre ti...' Y verdaderamente, para que fuese completamente santo el que había de nacer de ella, convenía que fuese santificada, esto es, limpia no sólo de todo pecado actual, sino también (lo que es una cosa más grande) del original» [39].

Sin embargo, a este modo de concebir la santificación de María tres dificultades ocurren en seguida. Si Juan Baustista fué ya santificado en el seno materno, ¿no tendrá una prioridad sobre María, que contradice sus mismas afirmaciones y que se hace muy difícil de admitir? No se propone explícitamente esta dificultad Ruperto, pero sí otra de la que deduce que la santificación del Bautista en el seno materno no pudo ser completa: la afirmación clara y precisa del mismo Precursor de que también él necesitaba del bautismo de Je-

---

[38] *De Trin., de Sp. Sancto*, c. 24: ML 167, 1595 B. Véanse otros textos en la obra que acabamos de citar.

[39] *Com. in Matt.*, l. 1: ML 168, 1325 A; Cf. etiam *Com. in Cant*, l. 1: ML 168, 841 A-B.

sús [40]. Con ellos queda ya el Bautista muy por debajo de María, que no necesitó del Bautismo. Pero otra objeción se presenta ahora: ¿no parece absurdo que un niño cualquiera de la nueva Ley pueda ser librado del pecado original inmediatamente después de su nacimiento y María, la Madre de Jesús y Madre al mismo tiempo de toda la Iglesia, la que es en boca del mismo Ruperto la parte más principal y excelsa, después de Jesús, de la misma Iglesia [41], tenga que aguardar hasta la Anunciación?

Y todavía una tercera dificultad queda por solventar. También Ruperto, como hemos visto en los Autores anteriores, pone a la par la purificación del pecado original y actual [42]. ¿Admite, pues, en María pecados actuales que necesitan purificación? No parece tal hipótesis conforme a la mente de Ruperto, que tantas alabanzas prodiga a la pureza de la Virgen. «Tu mente—dice, por ejemplo, una vez dirigiéndose a María—no fué *nunca* penetrable a ningún vicio, a ninguna espiritual maldad» [43]. Por consiguiente, frases como aquélla: «convenía que fuese santificada, esto es, purificada de todo pecado actual y original» [44], deben interpretarse, por lo que al pecado actual concierne, sólo de los efectos del pecado. Y entonces, ¿no podría darse la misma interpretación al tratarse del pecado original? Confesamos que este punto queda bastante oscuro en Ruperto. Las ideas un tanto imprecisas que, según hemos dicho ya más de una vez, reinaban en aquella época sobre la misma esencia del pecado y, en concreto, del pecado original, pudieron ser causa de esta oscuridad.

Las homilías de GODOFREDO ADMONTENSE son en gran parte marianas. Y también en este Autor, que tantas alabanzas, por otra parte, prodiga a la Virgen, encontramos expresiones parecidas a las ante-

---

[40] *Com. in Ioan.*, l. 1: ML 169, 241 B; *De Trin. De Sp. Sancto*, l. 1, c. 23: ML 167, 1594 B-C. Cf. WITTLER o. c. p. 58-59. Es evidente que, en la mente de Ruperto, ocupa Juan Bautista en este punto el segundo lugar: «En segundo lugar Juan, el amigo del Esposo, el Precursor del Señor, mereció participar del don de los dos espíritus [a saber de la remisión de los pecados y de la distribución de las gracias] desde el seno de su madre... Con el mismo espíritu fueron santificados esta madre del Señor y aquel amigo del Señor» (*Com. in Matt.*, l. 1: ML 168, 1327 C). Ahora bien, esta paridad por un lado en la santificación, después de haber dicho que Juan lo fué en el seno de su madre, y este segundo lugar asignado por otra parte a Juan después de María, ¿no parecen exigir necesariamente que también María fuese santificada en el seno de su madre?

[41] *De Trin. In Is.*, l. 2, c. 31: ML 167, 1361 C; *De div. off.*: ML 170, 207 B en el l. 1, c. 25.

[42] *Com. in Cant.*, l. 1: ML 168, 841 C; *Com. in Matt.*, l. 1, c. 1325 C.

[43] *Com. in Cant.*, l. 4: ML 168, 896 D.

[44] *Com. in Matt.*, l. 1: ML 168, 1325 C.

riores. Las tres Divinas Personas intervienen en la purificación de María:

> «El Espíritu Santo, viniendo sobre la Madre de Dios, la hizo libre de todo pecado original y la limpió de todo pecado actual, si alguno tenía» [45]. «El Padre Eterno, con su Hijo, preparó esta excelentísima casa, destruyó de tal manera todo contagio de pecado original y actual, que no hubo en ella la más leve mancha» [46].

Sin embargo, respecto al pecado actual, estos textos han de interpretarse a la luz de otros más numerosos que proclaman la absoluta exención de ellos [47]. ¿Qué hay que decir del pecado original? ¿Es la misma *culpa* la que borra el Espíritu Santo en la Encarnación? Así parece deducirse de sus mismas palabras:

> «No tuvo la madre de la inocencia otra mancha, fuera de la culpa original. Pues... esto tuvo de común con los demás pecadores, que estuvo sujeta al pecado original hasta que su mismo Unigénito, por sí mismo, quitó a su madre la mancha del pecado original y mediante su madre la quitó de todos los demás» [48].
>
> «Al venir el Espíritu Santo se te quitará toda ignorancia, y toda concupiscencia de la carne se te atenuará y desaparecerá, de modo que, como no tienes ningún pecado actual, así tampoco permanezca en ti ningún pecado original» [49].

En este último texto parece ya que Godofredo toma la palabra «pecado original» como sinónima de «efectos del pecado original», es decir, de la ignorancia y la concupiscencia. Esto mismo parece también deducirse de este otro pasaje muy semejante:

> «El Espíritu Santo vendrá sobre ti... Si hubiere en ti alguna ignorancia de la mente y concupiscencia de la carne, se te quitará y destruirá enteramente, de modo que, lo mismo de todo delito actual, como original, tú sola con tu Hijo solo, seas completamente libre» [50].

Todavía, de la concupiscencia, nos dirá en otra Homilía:

---

[45] *H. 4 Adv.:* ML 174, 41 D.
[46] *H. 63 in vig. Ass.:* ML 174, 957 B.
[47] Véanse a modo de ejemplo: «Ipsa [virtus Altissimi]... obumbravit eam, ne eam... actualis culpae macula cogitatione, verbo vel opere tangeret» (*H. 6 Adv.:* ML 174, 51 A). «Sed tu ideo benedicta es in mulieribus quia sicut ab actuali peccato pene [videtur legendum plene vel penitus] libera es, ita etiam ab originali peccato prorsus liberanda eris» (*H. 27 Annunt. 1:* c. 752 B). Y los dos pasajes que citamos a continuación en el texto.
[48] *H. 67 Ass. 4;* c. 975 A-B.
[49] Id. c. 975 C.
[50] *H. 27 Ann. 1:* c. 756 C.

«Al merecer ser cubierta con la sombra del Altísimo, la mancha de toda concupiscencia producida por el crimen original, desapareció de raíz, porque, aunque desde el mismo día de su Natividad fuese incomparable respecto a todas las vírgenes, desde este día de la salutación angélica... se conforma en todo con aquel que concibe» [51].

Parece que la interpretación más obvia de este texto, y al mismo tiempo la más conforme a las ideas de la época, es la siguiente: María desde su nacimiento es ya incomparable en su pureza respecto a las demás vírgenes, porque, santificada en el seno materno, nace sin culpa original. El día de la Anunciación recibe un nuevo don que le hace «en todo conforme a aquel que concibe»; a saber, la extirpación de toda ignorancia y de toda concupiscencia [52].

* * *

Añadamos todavía unas breves consideraciones sobre el mismo problema en los Victorinos de este tiempo. También RICARDO DE SAN VÍCTOR nos presenta a María siendo purificada en la Anunciación. En su libro *de Emmanuele* establece esta diferencia entre Jesús y María:

«En la Madre la carne fué limpiada, en el Hijo no limpiada sino limpia; en aquélla purificada, en éste pura... Tenemos, por tanto, en la madre, una señal de nuestra purificación y santificación; tenemos en el Hijo una señal de nuestra futura pureza y glorificación» [53].

«Si al contacto de la diestra del Señor el leproso queda curado, al contacto de la orla del vestido queda limpia la que padecía flujo de sangre, ¡cuánto más convino limpiar [a María] de todo contagio de mente y cuerpo...!» [54].

Mas, ¿en qué consistió esta purificación? Oigámoslo:

«Con aquel admirable «cubrir con su sombra» el Espíritu Santo a María, en un momento quitó y exterminó en ella la ignorancia

---

51 *H. 31 Ann. 5:* c. 772 C.

52 De lo dicho se colige que no aparece claro, si la definición que da Godofredo Admontense, como otros Autores del tiempo, del pecado oirginal: «Est peccatum originale concupiscentia carnis et ignorantia animae» (*H. 31, Ann. 5:* ML 174, 772 B) es una definición esencial (por los constitutivos esenciales del pecado original), o descriptiva (por los efectos del mismo). Nos inclinamos, por todo lo dicho, a lo segundo; pero prescindiremos de esta cuestión, que nos llevaría fuera de los límites de este artículo.

53 *De Emmanuele,* l. 1, c. 12: ML 196, 621 C-D.

54 *De differentia inter sacr. Abraham et B. V. Mariae:* ML 196, 1047 D.

> del bien y la concupiscencia del mal» [55]. «Una misma gracia del Salvador limpió la ignorancia de la mente y la concupiscencia de la carne. Una misma agua de Sabiduría saludable fecundó la carne de la Virgen para darnos a su Hijo y la mente de la Virgen para toda virtud. Al mismo tiempo, pues, vació su alma de vicios y la llenó de virtudes» [56].

¿Cuáles son estos *vicios* de que libra a María la gracia de la Encarnación? No puede ser el pecado original, porque fué santificada en el seno materno. No pueden ser pecados actuales que no cometió jamás: «La bienaventurada Virgen fué toda hermosa, porque fué santificada en el seno materno. Desde que salió de él nunca cometió culpa alguna, ni mortal, ni venial» [57].

Luego estos «vicios» sólo pueden ser el «fomes peccati», que Ricardo admite que existió en la Virgen, aunque debilitado, hasta la Encarnación:

> «Antes de la Encarnación del Hijo de Dios—prosigue en el mismo lugar—fué librada por la gracia de todo pecado, mas después de esta concepción, de tal modo fué confirmada por la virtud del Altísimo, de tal modo fué protegida y afianzada, que no pudo cometer en adelante ningún pecado.»

Y todavía más claramente: «El 'fomes peccati' estuvo en ella, primero adormecido, de modo que no pecase, después extinguido de forma que en adelante no pudiese pecar» [58].

En otras palabras: según RICARDO DE S. VÍCTOR, María tuvo antes de la Encarnación «*impecancia*», después de la Encarnación, «*impecabilidad*».

El autor de la «*Summa Sententiarum*», ora sea HUGO DE S. VÍCTOR, ora otro victorino de la misma época, admite una purificación que quita a María todo pecado, pero no la concupiscencia, «la cual con todo—añade—de tal manera debilitó, que se cree que después [de la Encarnación] no pecó» [59].

El texto puede parecer desconcertante: «después se cree que no pecó»; luego, ¿antes, quizá, sí? Si el Autor de la *Summa* es HUGO, como cree por lo menos sólidamente probable VERNET [60], podríamos

---

[55] *De Emmanuele*, l. 2, c. 26: ML 196, 482 C.
[56] *In Ps. 71:* ML 196, 385 D.
[57] *Expl. in Cant.*, c. 26: ML 196, 482 C.
[58] Id. c. 483 A.
[59] *Summa sent.*, c. 16: ML 176, 73 A.
[60] DTC art. *Hugues de S. Víctor*, t. 7, c. 253-256.

poner aquí muchos pasajes en que habla con tal encomio de la pureza de María, que forzosamente tendríamos que rechazar tal sospecha [61]. Si su Autor es otro monje de la Escuela victorina, sería también demasiado ajena a todo el modo de sentir de la Escuela tal opinión. Ha de interpretarse, pues, este texto de un modo análogo al de Ricardo, que acabamos de explicar.

En conclusión: De todos los textos que hemos estudiado creemos poder afirmar que, por lo menos en la inmensa mayoría de Autores, la purificación que ponen en la Encarnación *no es una purificación de la misma culpa original, sino de los efectos de la misma.*

II

PREPARANDO EL CAMINO PARA LA AFIRMACION EXPLICITA DE LA INMACULADA

Pero estos mismos Escritores Eclesiásticos que, movidos de sus ideas erróneas sobre el pecado original, niegan la Concepción Inmaculada de María, le reconocen la mayor pureza que creen posible en una pura creatura. Más todavía, no pocas de sus afirmaciones son tales, que anuncian ya, más o menos veladamente, varios argumentos que serán esgrimidos más tarde en favor de la Inmaculada. Esto es lo que vamos a ver en este párrafo.

Gofrido de Vendôme parece presagiar en alguna manera el argumento en favor de la Inmaculada sacado del Protoevangelio, pues nos dice que María, que era la Mujer de la que hizo mención el Señor en el Paraíso, quebrantó la cabeza de la serpiente «venciendo la concupiscencia de la mente y del cuerpo, o sea todo pecado de pensamiento y de obra» [62]. En otras palabras, María, por su pureza suma, quebrantó la cabeza de la serpiente infernal. Las falsas teorías del tiempo sobre el pecado original no le permitieron deducir más que la inmunidad de María de todo pecado actual.

Guiberto nos hace vislumbrar la suma pureza de la Madre de Dios, con aquel célebre argumento: Si uno pudiera escogerse su ma-

---

[61] Cf. párrafo II.

[62] *S. 3 Nat. Domini:* ML 157, 247 C.

dre, ¿cómo la haría? Pues ¿cómo adornaría el Espíritu de Dios aquella Ciudad del seno virginal que fundó el Altísimo? [63].

Y en otra parte: «Tuvo tal limpieza de toda sombra de pecado cuanta mereció juntamente la dignidad de la sacrosanta carne y alma de Cristo» [64].

Guiberto no dijo más; pero quizá para el célebre argumento de Scoto: «potuit, decuit, ergo fecit», estén los materiales ya preparados en estos dos pasajes: Dios *pudo* hacer a su Madre a su gusto; *convenía* que la pureza de su Madre fuera cual la merecería la dignidad de la carne y del alma de Jesucristo.

Algo semejante encontramos en FRANCO ABAD:

> «La Sabiduría divina adornó su templo, María, *cuanto quiso y cuanto convenía* al que había de nacer de ella» [65]

RUPERTO DE DEUTZ, a pesar de lo que hemos dicho antes de él, tiene algunos pasajes que parecen excluir de un modo absoluto toda mancha de pecado en María.

En el comentario al *Cantar de los Cantares,* dice dirigiéndose a María: «Tu alma no fué *jamás* accesible a ningún vicio, a ninguna espiritual maldad» [66]. «Tú eres libre de *todo* yugo de pecado... Eres amable y fuerte para Dios, terrible e *inaccesible* para el demonio» [67]. Y un ser concebido en la esclavitud del demonio, ¿puede llamarse *inaccesible* al mismo?

También ve Ruperto en el versículo 15 del capítulo 3.° del *Génesis* a María con su Hijo Jesucristo, «el cual quebrantó la cabeza del engañador, cuando para destruir al pecado la bienaventurada *Virgen sin pecado* dió a luz a este hombre nuevo y celestial» [68]. Para la destrucción del reino de Satanás, pone precisamente Ruperto con Jesús a la Virgen sin pecado.

Otro texto semejante es digno de considerarse:

> «Insidiarás el calcañar de la bienaventurada Mujer, la Virgen María; más aún el calcañar de su Descendencia, Cristo. Lo cual no ignorándolo, decía: 'Vino el Príncipe de este mundo y en mí no halló nada'. Por esto, porque tú en él no tuviste nada, y con todo a él vi-

---

[63] *De laude S. Mariae,* c. 5: ML 156, 551 A.
[64] Id. c. 6, col. 555 B.
[65] *De gratia,* c. 6: ML 166, 744 D.
[66] *Com. in Cant.,* l. 4: ML 168, 896 D.
[67] Id. l. 6, col. 943 B-C.
[68] *De Trin. In Genesim,* c. 19: ML 167, 305 C.

niste, buscando la deuda del pecado, esto es la muerte, fuiste aplastado por su calcañar, vencido al fin, esto es, en su pasión y muerte» [69].

El demonio, pues, según Ruperto, pone asechanzas a María y a Jesús. No encuentra en éste pecado alguno, y de este modo es vencido por él. Como la Virgen también aplastó la cabeza del demonio, parece que podría establecerse, siguiendo el pensamiento de Ruperto, cierta analogía con Jesús y afirmar que también María aplastó la cabeza de Satanás, porque tampoco éste encontró en María pecado alguno.

No hay por qué repetir que no pretendemos en manera alguna dar fuerza probativa absoluta a estos textos, sino presentarlos únicamente como prenuncios de los argumentos de la edad posterior en favor de la Inmaculada.

Todavía un último texto de Ruperto:

«El que antes fué figurado por un cordero inmaculado, habló por sí mismo en el Evangelio, hecho hombre, encarnado de María Virgen. Pues aquella carne virgínea, carne inmaculada, tomada sin mancha alguna de pecado original, viene significada aquí por una nube cándida, diciendo el Profeta: 'He aquí que el Señor sube sobre una nube cándida y entrará en Egipto', esto es, tomará carne de la Virgen y entrará en el mundo» [70].

Ciertamente esta «carne virgínea, sin mancha de pecado original», es la carne de Jesús; carne, empero, que toma de María Virgen y cuya carne purísima, con la que «entrará en el mundo», la ve representada Ruperto en aquella nube cándida, símbolos todos de una pureza, con la que parece no puede convenir mancha alguna.

Los textos del *Cantar de los Cantares*, que la Iglesia aplicará más adelante a María Inmaculada, los refieren ya a la suma pureza de María varios Autores de este período. Así, por ejemplo, HONORIO DE AUTÚN:

«Ecce tu pulchra es...» [Cant 1, 14] «Dos veces es llamada hermosa, porque se presenta *sin mancha alguna* ni interior, ni exterior» [71].

«Porque *en ti no hay mancha de pecado,* ven del Líbano [Cant 4, 7-8] esto es, del candor de la castidad al gozo de la patria celeste [72].

---

[69] *In Nahum,* l. 3: ML 168, 585 D.
[70] *Com. in Apocalip.,* l. 9, c. 14: ML 169, 1100 C.
[71] *Sigillum Mariae,* c. 1: ML 172, 501 D.
[72] Id. c. 4, col. 506 D.

«Paloma mía, llena del Espíritu Santo; inmaculada mía, *apartada de toda mancha de pecado* [Cant 5, 2]» [73]

Aunque tales expresiones no suponen necesariamente la Inmaculada Concepción (recordemos que Honorio tiene textos explícitos en contra), son una prueba palmaria de la tendencia general de conceder a María la mayor pureza que creían posible.

Más favorablemente habrá de interpretarse un pasaje de ABELARDO, si se tiene en cuenta que no hemos encontrado en este Autor, a diferencia de los otros citados aquí, ningún texto contrario. Si, además es suyo el *tractatus de Conceptione Beatae et gloriosae Virginis Mariae,* del que hablaremos después, como parece sólidamente probable, no cabrá ya la menor duda de que en dicho pasaje pretende también aludir a la Concepción Inmaculada, aunque de un modo oculto por la oposición del tiempo.

Comenta también, como Honorio, el *Cantar de los Cantares,* y a propósito del versículo: «Surge propera, amica mea... (2, 10)», escribe:

«La llama juntamente amiga y hermosa, porque fué herida con una tal claridad de Dios, que no hubo lugar patente *para ningún dardo del enemigo.* Y en singular alabanza suya dice [el Esposo]: 'Inmaculada mía y mancha no hay en ti'. Porque, aunque muchos son llamados amigos de Dios... con todo en comparación de la Madre del Señor, a la cual le dice el ángel 'Ave gratia plena' *ninguna alma hay de los fieles que esté inmune de mancha*» [74].

Una afirmación tan categórica «nulli inimici telo in ea locus patet», ¿podría hacerse, si María hubiera tenido, aunque sólo hubiera sido por un instante, la culpa original? Y si en comparación de María, aun el alma más pura no está inmune de mancha, ¿no parece indicar que el pecado original es el que establece esta diferencia?

Aunque GODOFREDO ADMONTENSE nos ha dicho antes que María fué concebida en pecado original, atribuye con todo a la Stma. Virgen un papel peculiar en la purificación de todos los hombres:

«Estuvo sujeta al pecado original [María], hasta que su Unigénito borró y quitó por sí mismo en ella toda mancha de pecado original y después por su madre lo quitó y borró de todos» [75].

---

[73] Id. c. 5, col. 508 D.
[74] *S. 26 Ann.:* ML 178, 543 B.
[75] *H. 67 Ass. 4:* ML 174, 975 B.

Es verdad que, como indicamos en el lugar citado, este texto se refiere inmediatamente a su maternidad divina; de todos modos la expresión es significativa. Lo mismo y algo más dice en este otro fragmento:

> «Verdaderamente Inmaculada de corazón y de cuerpo, por la cual debió ser purificada y abolida la mancha que traía todo el género humano del vicio del primer padre. Por tanto, si no hubiera tenido estos nombres, si no hubiera sido insigne en estas virtudes, no hubiera podido ser habitación de la divinidad» [76].

Parece indicar en este lugar dos razones de la suma pureza de María: su cooperación a la obra de la redención (vere inmaculata... per quam macula, quae omni generi humano inhaesit, purgari et expiari debuit); y su divina Maternidad (haec virtutum insignia si non habuisset, nequaquam habitaculum divinitatis fieri potuisset).

* * *

S. Bernardo nos habló con acentos encendidísimos de la pureza de María:

> «Quiso [Dios] que fuese Virgen [su Madre], de modo que procediera el 'inmaculado' de la 'inmaculada'» [77]. «La Virgen no necesitó purificación [habla de la ceremonia legal de la Purificación en el Templo], como no necesitó Jesús de circuncisión» [78]. «Todo defecto estaba a sus pies; era inaccesible a toda fragilidad o corrupción que pudiese existir» [79]. «María es aquella mujer vestida del sol... Purísimo es el vestido todo de esta mujer... nada hay en ella no digo de tinieblas, pero ni tan sólo de menos brillante, ni sombra de tibieza puede sospecharse en ella; todo es refulgente, todo encendido» [80]. «Está muy lejos del pensamiento que esta casa [María] hubiera estado manchada nunca con defecto propio...; María no tuvo nunca pecado propio» [81].

Varios de estos pasajes aduce Nogués, para probar que en lo esencial la doctrina de la Inmaculada Concepción fué ya defendida por

---

[76] *H. 4 Adv.:* ML 174, 38 C.
[77] «Voluit itaque esse virginem, de qua immaculata inmaculatus procederet» *H. super «Missus» 2,* n. 1: ML 183, 63 D.
[78] *S. 51 de diversis:* ML 183, 674 A.
[79] *S. Dom. infr. Ass.* n. 5: ML 183, 431 A.
[80] Id, íd. col. 431 B-C.
[81] *S. 2 Ass.,* n. 8: ML 183, 420 D-421 A.

San Bernardo [82]. Más aún, trae otro pasaje que, arrancado del contexto, pudiera parecer una afirmación explícita de la Inmaculada Concepción: «¡Oh mujer bienaventurada! ¿Sola bendita entre todas las mujeres! En lugar de ser maldita tú, como ellas, *tú sola eximida de la maldición general*» [83]. Pero todo el pasaje se refiere expresamente a la maldición en que incurren las otras mujeres en el parto, en oposición al parto virginal de María. La última frase está en Nogués truncada, y las palabras completas, son: «Sola a generali maledicto libera et a dolore parturientium aliena». Como todas estas frases pueden explicarse de la pureza actual de María y no de la pureza original, y el mismo Bernardo se encarga de hacerlo así explícitamente en algunos de ellos [84], no podemos por ellos. a pesar de todo nuestro buen deseo, negar lo que explícitamente afirma el Santo Doctor de la Concepción Inmaculada de María en otros lugares.

Entre los discípulos de S. Bernardo, AMADEO DE LAUSANA († 1159), y ELREDO († 1166), emulan a su Maestro en las alabanzas a la pureza de María.

El primero afirma de María que, no teniendo ninguna nube de pecado y ninguna mancha, ardía más que el fuego por su caridad [85].

Elredo puede parecer, a primera vista, que afirma explícitamente la Concepción Inmaculada de María, cuando dice:

> «[María] fué la primera de todo el género humano, que escapó de la maldición de los primeros padres. Por esto mereció oír del ángel: 'bendita tú entre las mujeres', esto es, estando como están todas las demás mujeres sujetas a la maldición, tú sola entre todas ellas mereces esta bendición» [86].

Pero el contexto muestra que este pasaje, muy parecido a uno de los que hemos citado poco ha de S. Bernardo, se refiere también a la maldición que dirigió Dios a la primera mujer: «darás a luz con dolor».

En otro lugar afirma el mismo Elredo: «nullum accessum invenit inimicus, nullum omnino foramen» [87], expresión que se explicaría ciertamente mejor suponiendo a María Inmaculada desde su concepción,

---

[82] NOGUES, *Mariologie de S. Bernard*, p. 38-39.
[83] *S. vig. Nat. Domini 4*, n. 3, c. 101 D.
[84] Cf. *S. 2 Ass.* lug. cit. (nota 81).
[85] «Cum... nulla peccati nube depressa, nulla vitae macula respersa, super ignem ruberet ob caritatem» *H. 7:* ML 188, 1337 A.
[86] *S. 19 Nat. Mariae:* ML 195, 319 A.
[87] *S. 17 Ass.:* ML 195, 305 D.

pero que no debe interpretarse necesariamente así, ya que hemos encontrado frases parecidas en otros Autores que, a pesar de ello, no defendían la Concepción Inmaculada.

* * *

De HUGO DE S. VÍCTOR dice VERNET [88]: «Sería decir demasiado pretender que la Inmaculada se encuentra ya en él; pero sí que, por lo menos, se presiente muy de cerca.» Citemos algunos textos:

> «Por esto fué elegida una madre virgen, para que de la que es limpia naciese el que es Inmaculado... Tal, por tanto, fué el Cordero, como fué su Madre; de la limpia el que es limpio, de la virgen el que no tiene corrupción» [89].
>
> «Corres segura, porque vienes del Líbano, porque vienes cándida y pura. Vienes cándida e inmaculada...» [90].

Pero, sobre todo, unas líneas antes del último texto citado, había dicho:

> «Llamo a la que es limpia, invito a la que no tiene mancha, deseo a la que es toda hermosa. 'Toda hermosa eres, amiga mía'. ¡Oh! ¡qué unión! El, todo hermoso, une consigo a la que es toda hermosa... Yo todo hermoso y tú toda hermosa. *Yo por naturaleza y tú por gracia.* Yo todo hermoso, porque todo lo que es hermoso está en mí. Tú toda hermosa, porque *nada de lo que es mancillado está en ti*... Toda hermosa eres, porque nada dejó en ti la hermosura que no poseyese... Amiga mía, te abrazo y te felicito, te contemplo lleno de alborozo, porque *no veo en ti mancha alguna,* porque te contemplo toda hermosa» [91].

Y aun algo más abajo sobre las palabras: «Odor unguentorum tuorum super omnia aromata» (Cant 4, 10), prosigue:

> «Tú recibiste ungüentos para tu alegría, para tu hermosura, para tu perfume. Aquella antigua María te dejó por herencia sólo el nombre, no la lepra, a ti que ni mancha ni ruga tuviste, que tuvieran que limpiar ungüentos de ningún género. *Los otros son ungidos para ser curados,* los otros son ungidos para ser fortalecidos, todos recibimos ungüentos para nuestra necesidad. *Tú,* hija delicada y

---

[88] *Hugues de S. Víctor,* DTC, t. 7, c. 279.
[89] *De Verbo Incarnato,* c. 3: ML 177, 312 A-B.
[90] *Serm. de Ass.:* ML 177, 1222 C-D.
[91] Id. c. 1211 C-1212 D.

llena de gracia, amadísima en tus delicias, *eres ungida para gloria de tu hermosura y señal de amor*» [92].

Hagamos un breve análisis de estos fragmentos. No son las expresiones tan repetidas: «Tota pulchra es», «nihil quod turpe est, est in te», «nullam in ea maculam inveniri» y otras parecidas, las que precisamente merecen nuestra especial atención, sino aquella otra: «ego per naturam et tu per gratiam» en la que establece la diferencia capital entre Jesús y María y solventa así la gran dificultad tan repetida en aquellos tiempos y más aún quizá el último párrafo, que sólo parcialmente cita VERNET en el artículo indicado y cuya parte omitida creemos tiene aún más fuerza. Pues en este lugar establece ante todo, HUGO DE S. VÍCTOR, una oposición clara y manifiesta entre *los demás* (alii unguntur ad curationem...), *todos* (omnes unguenta ad necessitatem accepimus...) y *tú*, o sea *María*. En una parte, pues, está todo el género humano, en otra está María. El género humano, *todos, los demás*, necesitan curación, firmeza. Si pensamos que el pecado original fué herida de todo el linaje humano y debilitación del libre albedrío, comprenderemos en seguida la verdad de esta afirmación. Sólo María es también «ungida», pero no para curación, para recibir firmeza, sino para su gloria y como prenda del amor que Dios le tiene. Esta «unción» es evidentemente en la mente de Hugo la gracia [93]. María, pues, recibe la gracia, toda la plenitud de la gracia, pero no para curación, sino para su gloria. Sólo faltaba que hubiera añadido una palabra: «no para curación, sino para *preservación*», y hubiera afirmado explícitamente la Concepción Inmaculada.

También su discípulo RICARDO prodiga las mayores alabanzas a la pureza de María: «Fué toda hermosa aquella a quien poseyó totalmente la gracia, porque no hubo en ella ningún lugar para el pecado» [94].

Hallamos aquí indicado uno de los argumentos de congruencia en favor de la Inmaculada: el «gratia plena», con que saludó a María el ángel, parece exigir que no hubiera tenido jamás pecado, pues «pecado» y «llena de gracia» son términos contradictorios. Para decirlo

---

[92] Id. c. 1214 A-B.

[93] «Unctum paritura et tu quoque uncta es, ut ipsum in te unguentum prius excellenter effunderet, quod postmodum in utero tuo, singulariter acciperet. Ipse etiam supra te, prae cunctis participibus tuis accepit plenitudinem, tu post ipsum prae cunctis suavitatem» (ML loc. cit., c. 1214 B). Evidentemente tales palabras sólo pueden entenderse de la gracia.

[94] *Expl. in Cant.*, c. 26: ML 196, 482 C.

con las mismas palabras de Ricardo: «el ser poseído completamente de la gracia no deja lugar a ningún pecado». Ricardo, con todo, sólo lo aplicará a los pecados actuales; también aquí las falsas teorías sobre la esencia y trasmisión del pecado original impedirán que proceda adelante.

Algo semejante hay que decir de otros pasajes:

> «Fué terrible a los mismos príncipes de las tinieblas, de modo que no presumieron llegarse a ella... Pues les apartaba la llama de caridad...; les deja estupefactos el verla inmune de pecados, pues *nadie hay tan santo que no tuviera mancha o defecto fuera de ella.* Se oscurecen las estrellas, es decir, los santos, con la neblina de la culpa humana; pero la bienaventurada Virgen fué toda hermosa, porque toda la iluminó y la llenó el sol de justicia, de modo que no tuviera mancha ni tiniebla alguna de culpa» [95].
>
> «Esto fué en gran manera admirable, cómo pudo estar en ella juntamente tanta corrupción con tanta incorrupción y tanta incorrupción con tanta corrupción. Corrupción en lo que atañe a la pena, incorrupción en lo que toca a la culpa» [96].

En otras palabras: pone las penalidades de la vida en María, pero sin culpa alguna. Repetimos que el argumento es en nuestro Autor solamente de los pecados y faltas actuales, pero sus expresiones son tales, que parece pueden extenderse lógicamente a toda culpa sin excepción alguna y, por tanto, también a la original.

III

DEFENSORES EXPLICITOS DE LA CONCEPCION INMACULADA

Hemos llegado ya a los defensores explícitos de la Concepción Inmaculada. En el período que estudiamos y prescindiendo de la liturgia, que cae fuera de los límites que nos hemos propuesto, nos encontramos con cinco nombres: Eadmero, Osberto de Clara, Pedro Compostoleno, el Autor del *Tractatus de Conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae*, y Herveo de Bourg-Dieu [97].

---

[95] Id. c. 483 A-C.

[96] *De Emmanuele*, l. 2, c. 31: ML 196, 664 B.

[97] Quizá antes que todos estos Autores, el primer defensor explícito sea HERBERTO DE LOSINGA (1091-1116): «Fuit beatissima Virgo María de genere Abraae et tribu Iudae, de radice Iesse, filia David, ingenua de ingenuis et

El principal de todos es, sin duda, el primero. Algo parece ya indicar de este privilegio, de un modo velado, en su libro «*de excellentia beatae Virginis Mariae* [98]; pero, sobre todo, es su *Tractatus de Conceptione sanctae Mariae* la primera defensa explícita, escrita en forma de tratado de este privilegio de María [99].

Sus argumentos los encontramos reunidos casi únicamente en cinco de los 41 números de que consta la edición crítica THURSTON-SLATER, S. I.

Después de ponderar en los ocho primeros números cuán conveniente y agradable a Dios sea celebrar la fiesta de la Concepción de María, comienza en el número 9 a dar los argumentos en favor de la Inmaculada y que podemos reducir a cinco:

Primer argumento: Es una razón de congruencia «a minore ad maius». Jeremías fué santificado antes de nacer, Juan bautista fué lleno de Espíritu Santo en el seno de su madre, «¿quién se atreverá a decir que el singular propiciatorio de todo el mundo y el único y dulcísimo lugar de descanso del Unico Hijo de Dios fué privado en el primer momento de su concepción de la gracia e ilustración del Espíritu Santo?» Ahora bien—sigue argumentando—: «Según la Escritura, en donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad; por tanto, fué libre de todo pecado la que es aula de propiciación de todos los pecados» [100].

Dificultad y segundo argumento: Eadmero se pone en seguida la gran objeción de la que hemos hablado repetidas veces: María fué concebida como todos los demás mortales, ¿cómo pudo, pues, estar sin pecado? «Si algo de pecado original existió en la propagación de la Madre de Dios—responde—fué cosa de los que engendraban, no

---

cui nulla de propagine macula inhaesisset.» Pero en otra parte dice: «Accedit ad uterum Virginis Spiritus Sanctus, purgat originali et actuali culpa quam sua impleturus erat gratia.» Sin embargo, podría explicarse esta purificación según lo que hemos dicho en el párrafo I, y así no sería dificultad este segundo pasaje. Véase sobre este Autor: MILDNER FRANCIS, O. S. M., *The Immaculate Conception in England:* Marianum 1 (1939) p. 202-205.

[98] Véase este pasaje: «Nulli denique est dubium castissimum corpus et sanctissimam animam eius funditus ab omni fuisse macula peccati iugi angelorum custodia protectam» (*De excell.*, c. 3: ML 159, 560 C).

[99] ML 159, 301-318. *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatatus de Conceptione S. Mariae editus ad codicum fidem a* PP. HERB. THURSTON *et* TH. SLATER, S. I., Friburgi Brisgoviae 1904. Citaremos los pasajes, como hemos hecho en todo este trabajo, según esta edición crítica. Cf. también MILDNER art. cit. arriba p. 206-215.

[100] N. 9; en Migne 159, c. 305 A. Omitiremos en adelante la cita de Migne, por ser fáciles de hallar los pasajes que comentamos.

de la prole engendrada» [101]. Eadmero nos expone, por consiguiente, la distinción entre la concepción activa y la concepción pasiva como principio de solución a la dificultad crucial de su tiempo contra la Inmaculada.

En los números 10 y 11 explana el segundo argumento, que el mismo Autor resume al final del núm. 10, con las palabras: «Potuit plane. Si igitur voluit fecit.»

«*Potuit, voluit, ergo fecit*». Duns Scoto sólo lo modificará ligeramente: «potuit, decuit, ergo fecit». En realidad, los dos argumentos coinciden, pues Eadmero, más que el «voluit», prueba en realidad el «decuit» [102]. Que Dios lo pudo, se deduce de la solución que ya ha dado a la gran dificultad en contra. Y lo confirma con el delicioso ejemplo de la castaña: «La semilla de la castaña se forma en el interior de la misma rodeada de espinas, y sin embargo ella nada tiene punzante, nada áspero, nada que lleve aguijones. Atiende. Si Dios concede a la castaña que sea concebida, alimentada, formada dentro de espinas, pero libre de espinas, ¿no pudo hacer que... aquel templo que se preparaba, aunque fuese concebido entre espinas de pecados, fuese completamente inmune de todo aguijón de ellos?»

Que Dios lo quiso, o que era cosa conveniente lo prueba así: Dios quiso hacerla madre suya, y al hacerla su madre la hizo al mismo tiempo señora y emperatriz del mundo. Por tanto, «¿no debías ser tal—dice dirigiéndose a la Señora—que de ningún modo pudiera ser puesta en paridad ni sujeta a nada de aquello, cuyo dominio ciertamente te reconocemos?».

Segunda dificultad y tercer argumento: La dificultad que abre camino al tercer argumento es el texto de S. Pablo: «Todos hemos pecado en Adán» (Rom 5, 12) [103]. «Cierto—responde—. Pero cuando considero la excelencia de tu gracia, así como te veo no dentro de todas las demás cosas, sino sobre todas ellas, fuera de tu Hijo, así juzgo que no fuiste sujeta a la ley de la naturaleza de todos los demás en tu concepción, sino completamente libre de toda mezcla de pecado, por el poder y la obra de Dios.»

---

[101] «Si quid originalis peccati in propagatione matris Dei et Domini mei exstitit, propagantium et non propagatae prolis fuit», n. 9.

[102] De aquí que nos parece excesivo el celo de D. Joaquín Climent en refutar que se halle el argumento «potuit, decuit, ergo fecit» en Eadmero (Cf. CLIMENT, *El primer escolástico que propugnó el privilegio inmaculista de María fué un español:* Ilustración del Clero 32 (1939) p. 19 y 58).

[103] «Ille assertor purae veritatis et a filio tuo iam caelo praesidente vas electionis cognominatus, omnes homines in Adam peccasse fatetur», n. 12.

Tenemos, pues, expresada claramente la excepción de María de la ley universal. Y, ¿cuál es la razón de esta excepción? La Maternidad de Cristo-Redentor. Cristo vino a salvar al linaje humano y por esto, «para devolver la paz al linaje humano, quiso hacerse hombre y tal, que nada hubiese en él que de algún modo concordara con aquéllo, por lo que el hombre había discordado de Dios. Por consiguiente, porque así convenía, convenía que la madre de la que él fué creado fuese limpia de todo pecado».

Tercera dificultad y cuarto argumento: ¿No bastaba para esto que María fuera purificada en la Encarnación? Ya hemos visto cómo varios Autores de este tiempo, quizá la mayor parte, ponen una purificación obrada por el Espíritu Santo en el momento de la Encarnación, precisamente para que Jesucristo nada tenga que ver con el pecado [104]. Aunque esta purificación se entendiera solamente de los efectos del pecado original, como hemos intentado probar, con todo supone en casi todos aquellos Autores la concepción en pecado. «Al que esto afirme—responde Eadmero—, si es cristiano, nada digo en contra de él; pero una más alta consideración me impide pensar tal cosa.» Esta «más alta consideración» es también la maternidad divina. Podemos resumir su pensamiento en estas palabras: «De ningún modo convenía que la Sabiduría divina se hiciera el fundamento del palacio en el que pensaba habitar débil y manchado. Y tal es la Concepción respecto a toda la vida de María» [105].

Quinto argumento: Podemos ver insinuado un quinto argumento en el mismo n. 13. Si Dios, al pecar parte de los ángeles, preservó a los demás del pecado, ¿no había de preservar a su Madre, a la que tenía que constituir Señora de los ángeles?

En los demás números nada nuevo añade; así en el n. 17 vuelve a repetir con otras palabras el segundo argumento.

En resumen, los cinco argumentos que acabamos de exponer pueden reducirse a uno solo: la dignidad de Madre de Dios y de Cristo-Redentor exigía que María fuese Inmaculada desde el primer instante de su Concepción.

El gran mérito de Eadmero está sin duda en haber proclamado de un modo tan contundente y contra la corriente general de la época este privilegio y haber propuesto en concreto la posibilidad, solven-

---

[104] Cf. lo dicho de la purificación de María en la Encarnación en el párrafo I.

[105] N. 12 y 13.

tando las principales dificultades, y la conveniencia de la excepción de la ley general del pecado original, a favor de María.

¿Previó también aquella otra dificultad, que en el siglo siguiente debía ser la principal contra la Inmaculada, es decir, la conciliación de la redención de María con la excepción del pecado original? En todo este tratado *de Conceptione* aparece María tomando parte activa en la obra redentora: ella es el principio de donde viene la redención y precisamente afirma que «al considerar el principio por el que vino al mundo la redención, se le ofrece la fiesta de la Concepción de María» [106]. Llama a María «singulare totius saeculi propitiatorium» [107] y otras expresiones semejantes. Sin embargo está muy lejos de suponer que María no hubiera necesitado redención y la solución que se dió después a la dificultad arriba mencionada puede verse quizá *insinuada* en una frase de su libro *de excellentiis B. V. Mariae,* donde distingue en algún modo una redención plena, la que alcanzó la Virgen (que podríamos ver como correspondiendo a la redención preservativa) de una redención «pro modulo nostro», que alcanzamos nosotros: «Tu quae *plena salute* es potita, non intendis ut eadem salus *pro modulo nostro* etiam ad nos usque pertingat...?» [108].

* * *

Osberto de Clara († alrededor de 1137). Dos cartas y un sermón de este Autor nos ofrecen los PP. Thurston y Slater como apéndices de la edición crítica del tratado de la Concepción de Eadmero. La primera, dirigida a Anselmo Abad, sobrino del santo del mismo nombre, habla abiertamente de este privilegio; de un modo mucho más velado las otras dos obras. La razón de ser menos explícito nos la da el mismo Osberto en la carta a Warino:

> «No me atrevo a decir lo que concibe mi corazón de esta santa generación, porque no conviene exponer las perlas celestiales a la

---

106 «Principium quo salus mundo processit mihi considerare volenti occurrit hodierna solemnitas... de conceptione B. Matris Dei Mariae...», n. 1.

107 N. 9.

108 C. 12: ML 159, 580 A. Es verdad que tales palabras se refieren inmediatamente a la gloria alcanzada por María en el cielo y la gloria que alcanzaremos los demás hombres; pero el fundamento de esta gloria es una aplicación más plena de la redención hecha a María. Adviértase que sólo decimos que podríamos ver insinuado este argumento, no que se encuentre en realidad, pues casi la única dificultad a la que atendían en aquella época era, como hemos visto, la que procedía de su falsa noción de pecado original.

> presencia de muchos, que a la claridad del sol acostumbran a acumular tinieblas más densas de su error. Y no quiero que algún émulo cínico comience a roerme con sus dientes y hiera con sus perversas detracciones la integridad de mi fe» [109].

Estas palabras nos pueden dar una idea de cuán encarnizada era la oposición que este privilegio de María encontraba en aquel tiempo.

Aunque en la primera carta citada nos dice Osberto que «propusimos muchos argumentos con los que se confirme en los corazones de los fieles la sentencia católica de la Concepción de María» [110], en realidad aduce sólo tres, remitiéndose para los demás a Gilberto y Hugo Abad, con los cuales podrá él mismo—dice a Anselmo—hablar largamente de esta materia y ayudarse mutuamente, para defenderse de los enemigos de este privilegio.

De estos argumentos, los dos primeros, sacados de la comparación con Juan Bautista y Jeremías, nada nuevo añaden a lo dicho por Eadmero.

El tercero lo deduce del hecho de ser María el «adiutorium simile sibi» de Jesucristo en la redención del mundo:

> «Como fué posible a Dios formar de la costilla de Adán la primera madre sin pecado y dársela como auxiliar al varón, así creemos que no le fué imposible santificar en la misma concepción a la Virgen María, sacándola de la masa de prevaricación de Adán sin contagio de pecado, ya que por ella había de dar un auxiliar, predestinado antes de todos los tiempos, en la resurrección del género humano de la muerte a la vida» [111].

Por este último argumento se puede ver cómo Osberto, lo mismo que Eadmero, une estrechamente el privilegio de la Concepción Inmaculada con la cooperación de María a la Redención. También Osberto celebra este día de la Concepción de María como el comienzo de la redención humana: «Haec itaque dies totius est humanae redemptionis initium, omniumque novitas novitatum» [112].

Algo peculiar de Osberto es ver claramente la Inmaculada Concepción representada en la Mujer del Génesis.

Que María sea esta mujer, más aún, la única que puede verse en aquel vaticinio, nos lo dice con estas palabras: «Ni otra mujer podía

---

[109] *Epistula Osberti de Clara ad Warinum,* in Append. B. ed. cit. de Thurston, p. 62.
[110] Ob. cit. p. 55.
[111] Id. p. 56, 57.
[112] *Sermo de Conceptione sanctae Mariae,* ob. cit. p. 65.

encontrarse en toda la serie de la generación humana, de la que Dios hubiera predicho aquel insigne vaticinio» [113].

La relación que existe entre la Inmaculada y la «mujer» del Génesis nos la expone así:

> «Hoy la gloriosa carne de la bienaventurada María es concebida... Por esto el demonio ha suspendido el azote, porque por ésta que va a engendrar, ha querido el Señor acabar con el pecado. Y lo que el antiguo enemigo en esta concepción esperaba había de estarle sujeto, para aumento de su eterna perdición se le volvió en contra de él. Porque ésta es aquella mujer de la que dijo el Señor que pondría enemistades entre la serpiente y la mujer; la que mereció aplastar la cabeza de la antigua serpiente y triunfar de ella, por la Sabiduría de Dios encarnada en ella» [114].

Pedro Compostelano (probablemente Pedro de Mica). *D. Joaquín Climent* defiende que es el primer escolástico que propugnó la Inmaculada Concepción [115]. Sin embargo parte del supuesto que Eadmero escribió el tratado sobre la Concepción en 1150, cosa que no puede admitirse [116], y nada dice tampoco de Osberto de Clara, que escribió también antes de 1140, que es la fecha en que pone el testimonio de su Pedro Compostelano. De todos modos, si el códice escurialense en donde halló este texto a favor de la Inmaculada en el diálogo *De consolatione rationis* fué escrito en la fecha que afirma

---

[113] Id. p. 66, 67.

[114] He aquí el texto original: «Hodie gloriosa illa caro b. virginis Mariae ut nasceretur in mundo concepta est... Hodie laetitia sempiterna humano generi appropinquavit; hodie perpetuae mortis cruentus praedo et funestus exactor habenas tyrannidis suae, licet ignorans a filiis Evae suspendere coepit. Idcirco diabolus suspendit flagellum, quia per hanc genituram voluit dominus terminare peccatum. Et quod hostis antiquus in ista conceptione sibi futurum sperabat obnoxium, ad perpetuae suae perditionis retorsit argumentum. Nam haec est mulier illa de qua dixit dominus quod inimicitias poneret inter serpentem et mulierem; quae veteris colubri caput conterere et Dei sapientia de carne sua incarnata meruit quam maxime tryumphare; quae virginitate Deo sacrificata, concupiscentiam carnis extinxit...» (Obr. cit., p. 66, 67.)

[115] Climent Joaquín, *El primer escolástico que propugnó el privilegio inmaculista de María fué un español:* Ilustración del Clero 32 (1939) p. 17-20; 56-63; 90-95.

[116] Dos veces afirma que, según los PP. Thurston y Slater, el *Tratado de la Concepción de María*, de Eadmero, fué escrito en 1150 (art. cit. p. 58 y 95). Sin embargo, en la Introducción (p. XXVIII) no dicen que fué escrito en 1150, sino que el códice que siguen preferentemente los editores en la edición crítica es del siglo XII y anterior a 1150, lo cual es cosa muy diversa. El mismo P. Thurston, en un artículo publicado el mismo año de la edición del *Tratado de Conceptione* citado, pone como fecha probable entre 1120 y 1124 («*The date of Eadmer's death*»: The Month 1904, p. 203.)

Climent, apoyado en buenos paleógrafos, es ciertamente dicho Autor uno de los primeros defensores explícitos de este Privilegio mariano.

El texto, según la traducción que nos da el mismo Sr. Climent, es el siguiente:

«COMPOSTELANO. Dime, la que mereció ser madre de Cristo, ¿ha sido concebida sin pecado original o con él? A decir verdad, parecía conveniente la concepción inmaculada, porque pienso que a la Virgen Madre del Señor le fueron otorgadas todas las gracias que podía recibir. De lo cual claramente infiero que María fué santificada en su concepción, y por tanto, inmune del pecado original.

RAZÓN. Nadie puede dudar que la Virgen ha recibido «la plenitud de las gracias»; y esto basta para responder a tu pregunta. Por lo demás, es evidente que antes de la infusión del alma no pudo ser santificada, porque no era todavía naturaleza racional, único sujeto capaz de la gracia, ni por consiguiente libre del pecado original; pero yo no dudo que ha sido enriquecida con la plenitud de la santidad en el mismo instante de la infusión del alma» [117].

«*Tractatus magistri Abaelardi de conceptione beatae et gloriosae Virginis Mariae*». Este es el título completo del cuarto testimonio a favor de la Inmaculada, del que vamos a dar una sucinta idea resumiendo lo que dice NOYON [118]. Según este Autor, la autenticidad de este tratado a favor de Pedro Abelardo es bastante probable. Su fin es defender la fiesta de la Concepción Inmaculada de María contra la célebre carta de S. Bernardo a los Canónigos de Lyón [119], aunque sin citarla expresamente. Va refutando una a una las objeciones de S. Bernardo: que fué instituída fundándose sólo en una visión, que es una fiesta enteramente nueva, que después de celebrar la concepción de María tendremos que celebrar la de Sta. Ana y así procederemos «in infinitum», que nada dice de ella la Escritura y finalmente que toda concepción supone desorden, a no ser que sea virginal, y que por tanto no puede ser objeto de culto. A esta última objeción añade Abelardo algo nuevo a lo dicho en los Autores anteriores. Repite primero la solución dada ya por Eadmero, pero quizá con más claridad: «Ciertamente aquel pecado de la concupiscencia, o aquel mal

---

[117] CLIMENT, art. cit. p. 60. Véase el texto íntegro en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, VIII, Münster i. W. 1912.

[118] NOYON, *L'histoire de la Théologie de l'Immaculée Conception:* Bulletin de Littérature ecclésiastique (1911) p. 281-293.

[119] *Epist. 174:* ML 182, 332-336.

del deleite carnal en el que, como tú dices, fué hecha la concepción de María, tuvo lugar cuando ella no existía todavía; y lo que no existe, ciertamente no puede tener pecado.» Y prosigue: «Como la gloria del mártir no es manchada por el pecado del verdugo, así María no es manchada por los que le dan la vida en la concupiscencia» [120].

Pero Abelardo va más allá y niega lo que se daba como cosa incontrovertida: «Quo modo est 'debitum'... in quo agendo [homo] Deum sit offensurus?» Es decir, aparta del acto conyugal el pecado o la falta que todos daban como cierta.

Pero aunque admitáis la concupiscencia en el acto conyugal, concluye Abelardo, esta concepción de María nos anuncia grandes bienes y hay por tanto que honrarla. No basta poner la purificación en el seno materno: «Ego autem—concluye—eam magis semper asseram sanctam quam sanctificatam.» [121].

Herveo de Bourg-Dieu († 1150). Sólo hemos encontrado de él dos testimonios brevísimos en los que afirma claramente la Concepción Inmaculada, pero sin indicar argumentos a favor.

En el Comentario a la Epístola a los romanos afirma:

> «María ex Adam mortua propter peccatum, nisi divinitus exempta fuisset» [122].

Y en el Comentario a la II Epístola a los Corintios:

> «Omnes... mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto, dempta matre Dei, sive originalibus, sive etiam voluntate [peccatis] additis» [123].

IV

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Podemos ya resumir todo lo que de la Inmaculada Concepción hemos estudiado en este largo artículo, en las siguientes proposiciones:

1.°) Explícita o implícitamente la mayoría de los Escritores Eclesiásticos de este período niegan la Concepción Inmaculada de María.

2.°) La principal causa de esta negación es el falso concepto que tenían del pecado original y de su trasmisión.

---

120 Noyon, art. cit., p. 291.
121 Id. p. 292.
122 *Com. Epist. ad Romanos*, c. 8: ML 181, 698 D.
123 *Com. in Epist II ad Cor.*, c. 5: ML 181, 1048 B.

3.°) También la mayoría de los autores estudiados ponen una «purificación» peculiar de María, obrada por el Espíritu Santo el día de la Anunciación.

4.°) Pero esta purificación no debe entenderse, a lo menos por regla general, de la misma *culpa* original, ni mucho menos de pecados actuales, sino de los efectos del pecado original, sobre todo de la concupiscencia.

5.°) De aquí se deduce que esta «purificación» es entendida por nuestros Autores en relación inmediata con la Virginidad de María.

6.°) Los mismos Autores que niegan la Concepción Inmaculada conceden a María la mayor pureza que creían posible; más aún, una pureza en cierto modo absoluta; por esto dicen que es «inaccesible al demonio», «apartada de toda mancha de pecado», «que ningún dardo del enemigo pudo tocarla» y otras expresiones parecidas.

7.°) En ellos se encuentran también, como en germen, los argumentos que se desarrollan después en favor de la Inmaculada, principalmente de congruencia. Tales son el «potuit, decuit, ergo fecit» insinuado en Guiberto y Eadmero; la maternidad divina (Ruperto y Godofredo Admontense); la cooperación de María a la Redención (Godofredo Admontense); la plenitud de gracia (Ricardo de S. Víctor); el relacionar las enemistades de la mujer del Génesis con la pureza de María (Gofrido de Vendôme); el colocar a María en el punto de pureza en un plano completamente distinto de todos los demás hombres (Hugo, S. Bernardo, etc.).

8.°) En medio de la oposición, bastante general, de este tiempo, aparecen los primeros defensores explícitos del privilegio de la Inmaculada: Eadmero, Osberto de Clara, Pedro Lombardo o el Autor del *Tratado* a él atribuído; Herveo de Bourg-Dieu, y en España, muy probablemente Pedro Compostelano.

9.°) La principal razón en que fundan este privilegio, es la altísima dignidad de Madre de Dios y Cooperadora a nuestra Redención.

10.°) La principal dificultad que en aquel tiempo se oponía—la concepción por el acto conyugal trasmite necesariamente el pecado original—la solventan generalmente distinguiendo entre concepción activa y concepción pasiva.

IGNACIO RIUDOR, S. I.

Facultad Teológica de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

Prerrogativas del alma de María en San Roberto Belarmino

Recientemente nos ha dado el Padre Sebastián Tromp el elenco completo y la cronología de las obras mariológicas del Cardenal Belarmino. Sobre esta base, de la rica Mariología del gran Controversista nos proponemos exponer sucintamente su doctrina sobre los privilegios del alma de la Madre de Dios [1].

I. MARIA, INMACULADA EN SU CONCEPCION.

El Cardenal Belarmino debe ser contado entre los escogidos por la divina Providencia para propagar la creencia en el singular privilegio de María y preparar al mismo tiempo su definición dogmática. No

---

[1] Las siglas de fuentes que empleamos más frecuentemente son:
AB: *Auctarium Bellarminianum,* de X. M. Le Bachelet, París, 1913.
BO: Bellarmini *Opera Omnia,* 12 vol., edic. Vives, París, 1870-1874.
DC: *Dichiarazione piu Copiosa della Dottrina Christiana,* en BO 12, 282-337.
OOP: *Opera Oratoria Postuma,* de S. Tromp, 9 vol. 1942-1947, vol. 1-7 Roma.
V: Card. Bell., *de Immac. B. V. M. Concept. Votum aliaque eiusdem argumenti fragmenta inedita,* de Le Bachelet. París, 1905.
M. I.; M. II... *Sermones de «Missus est»,* en BO vol. 9.
P. 1M. I; P. 1M. II...: 1.ª Series de «*Missus est*», en OOP, 1.
P. 2M. I; P. 2M. II...: 2.ª Series de «*Missus est*», en OOP, 1.
Los trabajos del P. Tromp: Introductiones: a) Generalis ad Bellarmini Opera Oratoria Postuma: OOP 1, 1-141; b) Ad Sermones Dominicales: OOP 1, 153-161; c) Ad Sermones de Beata Maria Virgine: OOP 2, 49-53; d) Ad alios Sermones, Acta, Documenta, Explanationes: OOP 3, 13-66; 4, 11-16; 5, 11-23; 6, 11-40; 7, 11-37. Artículos de Revistas del mismo Padre S. Tromp: De manuscriptis praelectionum Lovaniensium S. R. Bellarmini: Chronologia et problemata annexa: ArchHistSI 2 (1933) 185-199; De Bellarmini indice haereticorum: Greg 15 (1934) 187-214; Auctarii Auctaria: Addenda quaedam ad Auctarium Bellarminianum P. X. M. Le Bachelet: ArchHistSI 3 (1934) 132-138; 4 (1935) 234-252; S. R. Bellarmini liber de Locis communibus: TextDoc, Ser. Theol. 17 (1935); S. R. Bellarmini instructiones in visit.

precisamente por la extensión de su tratados, pero sí por la transcendencia de su intervenciones, es merecedor BELARMINO de ser contado entre los más excelsos campeones que la Compañía de Jesús dió, en el primer siglo de su existencia, a la causa de la Inmaculada Concepción [2]. De todos es conocido el carácter de los sermones predicados a los estudiantes de Lovaina, la influencia enorme de sus Controversias [3], de sus Catecismos y otros escritos y sermones, y la conquista que para la definición dogmática del privilegio supuso el decreto de PAULO V, en cuya preparación tan inmediatamente colaboró con su célebre voto en la Congregación del Santo Oficio. Pues bien, BELARMINO se manifiesta en todo ello propugnador insigne del singular privilegio.

Ciertamente que nuestro DOCTOR no ha profundizado en la elaboración teológica del dogma. BELARMINO, dice LE BACHELET [4], justifica en sus Controversias la creencia y el culto en el estado en que se encontraba oficialmente, y los defiende de los enemigos exteriores, los Protestantes. Esto mismo puede decirse, salvadas las diferencias necesarias, de sus sermones, catecismos y voto del Santo Oficio. Sus escritos son un claro reflejo del estado de la cuestión en el último cuarto del siglo XVI y albores del XVII. En ellos contesta neta y contundentemente a cada una de las cuestiones que, con referencia al misterio, se proponía en su tiempo, ya por parte de los herejes, ya por parte de los católicos.

Antes de entrar en el estudio de esta parte tan importante de la Mariología Belarminiana, es oportuno dar algunas noticias acerca de

---

Eccl. Cathedr.: Periodica 24 (1935) 95-103, 109-127; De imagine perfecti oratoris sacri ad mentem S. R. Bellarmini: Periodica (1940) 169-178; De S. R. Bellarmini Contionibus Lovaniensibus: Greg 21 (1940) 383-412; S. R. Bellarminus et B. Virgo: Greg 21 (1940) 161-162; De Explanatione et explanationibus S. R. Bellarmini in Epistolas Paulinas: Greg 22 (1941) 353-360; Explanatio dogmatica Bellarmini ad Rom cap. 1: Greg 22 (1941) 361-379.

[2] LE BACHELET, «*Immaculée Conception*» en DTC VII (1) 1130. AUGUSTIN DRIVE, «*María y la Compañía de Jesús*». Traducción libre... de MANUEL TARRÉ, Tortosa, 1916. F. DE P. SOLA, «*La Inmaculada Concepción*», estudio histórico-dogmático-litúrgico. Barcelona, 1941, pág. 115; DILLENSCHNEIDER, *La Mariologie de S. Alphonse*, 1931, I, p. 113 ss.; CAMPANA, «*Maria nel dogma cattolico*». Turín-Roma, 1936, p. 561. Cf. G. M. ROSCHINI, *Compendium Mariologiae*, 1946, p. 330-413; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Madre del Salvador*, 1950, p. 37-79.

[3] LE BACHELET, «*Bellarmin*», en DTC 11 (1) 597; DUDON, «*Bellarmin (Saint)*», en DHGC, VII, 803, SERVIERE, «*La théologie de Bellarmin*», Prefacio, p. XII; HURTER, «*Nomenclator...*» III, 688. Véase en SOMMERVOGEL, I, 1175 s. la larga lista de obras (más de 200) que en favor o en contra provocaron las Controversias de BELARMINO.

[4] LE BACHELET, o. c. DTC VII (1) 1150.

la motivación e índole del célebre Voto que el Cardenal hizo en favor de la Inmaculada Concepción [5].

Se trata de un voto emitido en la Congregación del Santo Oficio de la Inquisición el día 31 de agosto del año 1617 [6]. La Constitución «Regis Pacifici» [7], con la cual el Papa Paulo V intentaba poner fin a los escándalos y perturbaciones que en España ocasionaban las discusiones acerca del privilegio de María, no satisfizo a los defensores de la Inmaculada [8]. El rey Felipe III ordenó que se suspendiera la publicación hasta tanto que el Papa oyera a una embajada que se tenía dispuesta para partir a Roma ya antes de recibir la Constitución. Se suplicaba al Papa que se dignase definir con la mayor brevedad que la Santísima Virgen no había contraído el pecado original, o por lo menos que se prohibiera con censuras la defensa de la opinión contraria en los púlpitos, y su enseñanza en las cátedras [9]. Con esta ocasión Felipe III escribió una carta al Cardenal Belarmino encargándole que atendiera con toda diligencia al negocio. No dejó de contestarla el piadoso Cardenal y dijo al rey que «se esforzaría por cumplir y obedecer a sus insinuaciones, como estoy obligado, y máxime por ser el negocio de la Inmaculada Concepción no sólo muy piadoso, sino también muy digno de ser abrazado para remover los escándalos gravísimos que cada día se van multiplicando» [10]. El Pontífice remitió a la Inquisición el estudio de la causa [11]. Después de estudiar los dos puntos que la súplica abrazaba, los Cardenales fueron convocados el día 28 de agosto para que votaran sobre ellos, y el jueves siguiente, día 31, para que, en presencia del Papa, dieran cuenta de lo votado, a fin de tomar resolución definitiva [12]. Fué en la Congregación del 31 de agosto donde Belarmino emitió el voto que nos ocupa.

---

[5] Por ser más extendida la edición, nos hemos servido del *Auctarium Bellarminianum*, 2e partie, Ouvrages divers. n. 96, p. 626-632.

[6] Votum en AB 626.

[7] Fué promulgada el día 6 de julio de 1616: *Bull. Rom.* XII, 356.

[8] En ella se renovaban únicamente las penas y castigos de las Bulas de Sixto IV «Cum praecexcelsa» y «Grave nimis» (CIC Extrav. Comm., c. 1 et 2 *de reliquiis et veneratione sanctorum* III, 12) y de la «Super speculam» de Pío V (*Bull. Rom.*, VII, 872). Cf. Mir y Noguera, *La Inmaculada Concepción*, Madrid, 1915, 411; Lesmes Frías, *Felipe III y la Inmaculada Concepción*, en RazFe X-XIII (septiembre, 1904-sept., 1905); Malou, *Histoire de la définition dogmatique de l'Immaculée Conception*, en Bourassé, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis*, VIII, 481 s.

[9] L. Frías, a. c.: RazFe X, p. 154.

[10] Véasela en Le Bachelet, V.

[11] L. Frías, a. c.: RazFe X, 298.

[12] L. Frías, a. c.: RazFe X, 302. Véase el resultado de la primera Congregación en el mismo artículo, p. 303. Belarmino estuvo conforme en que

Está dividido en dos partes, correspondientes a las dos cuestiones propuestas: 1) «An sit definibilis quaestio de Conceptione». 2) «An expediat nunc definire» [13]. Acerca de la primera, nuestro Cardenal declara su pensamiento en cuatro proposiciones: 1.ª No puede definirse que la sentencia más común sea herética. 2.ª No puede definirse que la sentencia contraria sea herética. 3.ª No puede definirse que la sentencia más común no tenga que tomarse como piadosa, sino que tenga que ser rechazada por todos como temeraria y escandalosa. 4.ª Puede definirse que la Concepción de la Virgen sin pecado original ha de ser recibida por todos los fieles como piadosa y santa, de tal modo que no sea en adelante a nadie lícito sentir o decir lo contrario sin temeridad y escándalo y sospecha de herejía. A la segunda cuestión acerca de la oportunidad, responde: Conviene definirla, más aún, es hoy necesario que se defina [14]. A continuación interpreta varios pasajes de los Santos Padres opuestos por los adversarios del privilegio [15].

Coinciden algunos de estos puntos con los que el Santo había tratado en sus Controversias. En el libro IV de la Controversia *De amissione gratiae,* después de probar la existencia del pecado original, propone la única excepción que del universal naufragio ha habido: La Concepción Inmaculada de María [16].

Estas serán las fuentes principales de este capítulo. La defensa que en la Controversia *De Ecclesia triumphante* hace de la fiesta de

---

el privilegio era definible, con tal de que no se censurara como herética a la parte contraria. En cuanto a la conveniencia, junto con otros dos Cardenales, BELARMINO estuvo por la afirmativa, contra el parecer de los cinco restantes Cardenales. Un tercer punto versaba acerca de la conveniencia de prohibir que se afirmara en púlpitos y lugares públicos la opinión de los Dominicos. En eso, BELARMINO estuvo por la negativa. (Documento del Cardenal BELARMINO, entregado al Papa al día siguiente de efectuada la reunión.)

[13] Votum: AB 626.

[14] Votum: AB 628.

[15] Votum: AB 630.

[16] Capítulos XV, XVI, XVII, BO V, p. 373 s. En ellos, contra los que reprueban a la Iglesia el hecho de que tolere y aun parezca recibir como piadosa la opinión de la Inmaculada Concepción de María, de una parte, y de otra, contra los que afirman que la Concepción Inmaculada es defendida por los católicos como artículo de fe, propone su pensamiento en los siguientes tres puntos: 1) Los católicos no profesan la Concepción Inmaculada de María como cosa cierta y averiguada. 2) Esta opinión no puede tampoco ser considerada como herética o errónea. 3) Ni tampoco temeraria, sino que debe juzgarse como piadosa y probable y mucho más probable que la opinión contraria: BO V, 373.

la Inmaculada [17] nos proporcionará nuevos datos y aspectos de su pensamiento inmaculista. El íntimo convencimiento que poseía de la doctrina tradicional aparecerá también en sus sermones y catecismos.

1.—BELARMINO, *defensor de la Inmaculada Concepción.*

De lo anteriormente expuesto puede fácilmente colegirse que las pruebas propuestas por el Cardenal en favor de la Inmaculada podrán clasificarse en positivas y negativas.

a) *Pruebas negativas.* He aquí el argumento con que demuestra, en las Controversias, que la sentencia favorable al privilegio no es herética ni errónea [18]: Aquello repugna a la fe católica, que se afirma contra la palabra expresa de Dios, o bien contra la declaración que de ella haya hecho la Iglesia. Es así que no es contra la palabra expresa de Dios, ni contra declaración ninguna de la Iglesia el atribuir a María el privilegio de la Concepción Inmaculada [19]. En efecto, ningún texto existe en la Escritura o Padres en el que se diga con palabras expresas que la Virgen fuera concebida en pecado [20]. Los textos de carácter general son suficientemente explicados por los que admiten una excepción en María [21], para lo cual existen, por otra parte, razones de verdadera probabilidad [22].

En el Voto, apoya su pensamiento en un documento pontificio [23]. SIXTO IV en la Extravagante «Grave nimis» [24] expresamente definió que hablan falsamente los que tildan de herética la doctrina inmaculista, y les amenaza con una excomunión reservada al Pontífice [25]. Asimismo la aprobación por parte de la Sede Apostólica del Oficio de la Concepción y su recepción por toda la Iglesia es una nueva prueba de que la sentencia más común no puede ser temeraria o escandalosa [26].

b) *Pruebas positivas.* En las Controversias las reduce a cuatro

---

17 L. III, c. XVI, en BO III, 319 s.
18 BO V, 374.
19 BO V, 374.
20 BO V, 374.
21 BO V, 374. Veremos después la solución que da BELARMINO a estos pasajes.
22 «Non erit continuo haereticus qui hunc aut illum negaverit in peccato fuisse conceptum, sed tamen temere id negabit, et iure ac merito praesumetur haereticus, nisi probabiles rationes attulerit, cur singulare illud privilegium in hunc aut illum hominem convenire censuerit. Quales rationes nemo adhuc protulit, nisi pro conceptione unius Virginis Mariae»: BO V, 374.
23 Votum: AB 626.
24 CIC l. c., D. 737.
25 Votum en AB 626.
26 Votum: AB 627

capítulos: Sagrada Escritura, Padres, consentimiento de la Iglesia y razón teológica [27].

De la Sagrada Escritura propone dos razones de conveniencia deducidas de las antítesis Adán-Cristo y Eva-María. Habiendo sido el primer Adán formado, no por congreso de varón y hembra, sino por Dios y de tierra todavía no maldecida, convenía que el segundo Adán, que tenía que ser formado por obra del Espíritu Santo y no por concurso de varón, lo fuera también de tierra no maldecida, esto es, de María exenta de pecado [28]. Como se ve, no es más que una acomodación del paralelismo Adán-Cristo [29]. No puede dársele apenas valor escriturístico. Su principal valor le viene de la fuente que ha propuesto la aplicación y que es citada por el Controversista [30]. Quizás a causa de estar exenta de esta maldición—añade Belarmino—fué saludada María por el ángel «Bendita entre todas las mujeres» [31].

La antítesis Eva-María le proporciona una nueva congruencia, de una fuerza muy superior. Es cierto—dice—que Eva no tuvo pecado en el momento de su formación, «decebat igitur ut mater omnium viventium vita spirituali sine peccato conciperetur, cum mater omnium viventium vita animali sine peccato condita fuerit» [32].

Finalmente, aduce varios pasajes del Cantar de los Cantares [33], que si bien pueden interpretarse de la Iglesia universal, han sido aplicados a la Virgen por muchos Padres, y la misma Iglesia manda recitarlos en las festividades dedicadas a su honor [34].

Pasa luego al argumento de Tradición [35]. Se limita a los Padres y escritores anteriores a la controversia [36]. Con su erudición proverbial propone una serie de doce testimonios de innegable valor: S. Ambrosio [37], S. Jerónimo [38], S. Agustín [39], Sedulio [40], el autor de las

---

[27] BO V, 374.
[28] BO V, 374.
[29] Rom 5, 12 s., 1 Cor 15, 21 s.
[30] *Epist. de Martyrio S. Andreae*, en la cual se lee «Quoniam de immaculata terra factus fuerat homo primus .. necessarium fuit, ut de immaculata virgine nasceretur perfectus homo Filius Dei»: MG II, 1226. Cf. Campana, o. c., p. 432.
[31] BO V, 374.
[32] BO V, 375.
[33] Cant 2, 2; 4, 7, 12, etc.
[34] BO V, 375.
[35] BO V, 375.
[36] Hace notar que omite por esta razón los testimonios de S. Lorenzo Justiniano, San Bernardino de Sena y otros: BO V, 376.
[37] Serm. 22 *in Ps. CXVIII*: ML XV, 1599.
[38] Explic. *Ps. LXXVII*: ML XXI, 1112.
[39] *De nat. et gratia*, c. 36: ML 44, 267.

obras cardinales de Cristo [41], SOFRONIO [42], S. JUAN DAMASCENO [43], el «IDIOTA» [44], S. PEDRO DAMIANO [45], S. BRUNO [46], S. ANSELMO [47] y TEODORETO [48]. El pasaje de San Agustín [49] es objeto de una vindicación especial, contra los que quieren restringirlo a los solos pecados actuales. Un análisis de las palabras del santo Doctor le proporciona las pruebas de su interpretación más amplia [50].

El consentimiento de la Iglesia no es más que un nuevo aspecto del argumento de Tradición. Toda la Iglesia, docente y discente, está desde largos años unánime en favor del privilegio [51]. Son citados los testimonios de SIXTO IV [52], ALEJANDRO VI, JULIO II y LEÓN X [53] y el Concilio de Basilea, el cual, si bien no fué aprobado como ecuménico, demuestra la fe de muchos doctores de diversas provincias. Las universidades—cita en particular la de París—son también partidarias de esta sentencia [54]. Finalmente, casi todo el orbe cristiano celebra la

---

[40] *Carmen Paschale*: ML XIX, 596.

[41] ERNALDO, abad: ML CLXXXIX, 1617.

[42] *Epist. ad Serg.*: MG 87, 3159.

[43] *Orat. 1 de Nativ. Virginis*: MG XCVI, 662.

[44] RAIMUNDO JORDANUS, *Contempl. de B. Virgine*, en BOURRASSE, «*Summa aurea*» IV, 878.

[45] *Serm. de Nat. S. Joan. Bapt.*: ML 144, 629 y *Ser. de Anun. B. Mariae*: ML CXLIV, 557.

[46] *Comm. In Ps. CI*: ML 152, 1167.

[47] *Lib. de Conc. Virg.*, c. XVIII: ML 158, 451.

[48] No he encontrado en TEODORETO (*Comm. in Cant. Cant.* L. 3: MG 81, 170-174) la cita de BELARMINO, si bien MARACCI en «*Antistites Mariani*» (BOURASSÉ «*Summa aurea*» X, 1048) atribuye a TEODORETO, en el lugar citado, las mismas palabras citadas por BELARMINO.

[49] «EXCEPTA itaque sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem: unde enim scimus quid ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum?» (S. ROBERTO leyó esta redacción:... inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quod concipere...) ML 44, 267.

[50] Dice en efecto S. AGUSTÍN: 1) nullam prorsus quaestionem cum de peccatis agitur; 2) ad vincendum omni ex parte peccatum; 3) propter honorem Dei, y el honor del Señor parece no menos exigir la exención del pecado original que del actual, puesto que éste puede no ser mortal, mientras que aquél lo es siempre. Finalmente, es doctrina de S. AGUSTÍN que nadie, que haya contraído el pecado original, puede vivir sin pecado actual (*Lib. cont. Julianum*: ML XLIV, 815); no habiendo, pues, la Virgen, según interpretan los adversarios el texto citado, cometido ningún pecado actual, tampoco, según la mente de S. AGUSTÍN, contrajo el pecado original: BO V, 375.

[51] BO V, 376.

[52] CIC l. c. en la nota 8.

[53] Confirmaron y dotaron de privilegios una orden en honor de la Inmaculada (motu proprio «Illius qui», Bula «Ad statum», Diploma «Quia nuper», respectivamente). Cf. MIR Y NOGUERA, o. c., c. VIII, p. 157. s.

[54] BO V, 376.

fiesta de la Concepción de la Virgen, la llama «Concepción Inmaculada» [55].

El argumento de razón es el tradicional de Escoto, dentro de las limitaciones que se ha impuesto el prudente Controvertista: Es cierto—dice—que Dios pudo preservar a la Virgen del pecado original. Es probable que lo quiso. Luego es probable que la Virgen fué preservada del pecado original [56]. La premisa mayor es probada por la no repugnancia por parte de Dios y de la creatura. No existe repugnancia intrínseca en que en el mismo instante de la creación del alma sea colmada de gracia, ya que 1) así se ha hecho en la creación de los ángeles y del alma del primer hombre, según creemos, y ciertísimamente en la creación del alma de Cristo [57]. 2) si puede el alma ser justificada después de tener el pecado, ¿por qué no ha de poder serlo en la misma creación, antes de que empiece a ser pecadora? [58]. Por otra parte, el decreto divino de la transmisión del pecado original no ha coartado la potencia de Dios. Basta, para que se cumpla el decreto, que todos los hombres sean reos de pecado, aunque alguno de ellos sea preservado de él por privilegio singular [59].

La mayor dificultad se encuentra en la menor. Las pruebas, sin embargo, son suficientes para admitir el privilegio. BELARMINO propone las razones del Doctor Angélico al demostrar la inmunidad de todo pecado actual, las cuales, dice, demuestran, todavía con más fuerza, la inmunidad del pecado original, puesto que éste mancha y deforma más el alma que el pecado actual venial [60].

1) El honor y la ignominia de la Madre redundan en el hijo. 2) María tiene con Jesucristo, por ser su Madre, especial unión y afinidad. Ahora bien, entre Cristo y Belial no puede existir convención alguna. 3) El Hijo de Dios habitó en María de un modo singular. El es la Sabiduría de Dios «At in malevolam animam non intrabit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis» [61]. 4) Debía cumplirse en María el testimonio del Esposo celestial: «Tota pulchra

---

[55] «Adde ultimo quod totus fere orbis christianus celebrat festum diem conceptionis Virginis Mariae, eamque conceptionem immaculatam vocat»: BO V, 376.

[56] «certum est Deum potuisse Virginem B. peccati originalis cantagione praeservare, probabile autem est, etiam voluisse, igitur probabile est eam ab eiusdem contagione fuisse praeservatam: BO V, 377.

[57] BO V, 377; Votum: AB 628.

[58] BO V, 377.

[59] BO V, 377.

[60] BO V, 377. Cf. *Sum. Theol.*, 3. q. 27, a. 4.

[61] Sap 1, 4.

es, amica mea, et macula non est in te» [62] Añade por propia cuenta una quinta razón, aplicación del axioma deductivo de Sto. Tomás, o sea, porque lo exige la grandeza de la Maternidad divina [63]. La dignidad, dice, a que Dios levantó a María es superior a la de todas las creaturas; era, por consiguiente, conveniente que tuviera María todos los privilegios conferidos a pura creatura a no ser que se opusieran a su condición, estado, naturaleza o sexo [64]. Ahora bien, Dios concedió a nuestros primeros padres la santificación y el no tener nunca pecado alguno, y por otra parte este privilegio no se opone a la condición, estado, naturalezea o sexo de la Virgen [65]. Luego puede piadosamente creerse que no careció María de este privilegio [66].

Estos son los argumentos positivos con los que BELARMINO ha demostrado la verdad del privilegio de la Inmaculada. Veamos ahora algunos pasajes de sus sermones y catecismos, en los que aparecerá la convicción profunda que tenía de la piadosa creencia.

Célebre es entre todos el texto de su Declaración del Catecismo: «La Madonna è piena di grazie, perche al primo effetto ella non ha mai avuto macchia di peccato veruno, ne originale, ne attuale, ne mortale [67].

De sus sermones de Lovaina son muchos los pasajes que podríamos citar para hacer patente esta convicción de nuestro Doctor. Reservando los de carácter general para la parte II, de la inmunidad de pecado actual, nos limitaremos a consignar algunos que deban entenderse más directamente de la Concepción Inmaculada.

El texto del Cantar «Quae est ista...» nos declara que María vino al mundo de un modo muy superior al de los hombres: «Etenim hac sententia edocemur, Virginem nostram longe aliter natam esse, quam caeteri Adae filii nasci solent. Non enim tenebris circumdata peccatorum; sed gratiae splendore illustris, quasi aurora valde rutilans orbi

---

62 Cant IV, 7.

63 *Sum. Theol.*, 3. q. 27 a. 5 y 6.

64 «Addi potest alia quinta ratio. Nam cum Deus statuerit, sanctissimam hanc Virginem evehere ad summam dignitatem ut omnibus puris creaturis etiam angelicis praestet, de qua re nulla controversia esse potest, certe par erat, ut nullum esset privilegium alicui purae creaturae collatum, quod non etiam huic Virgini conferretur, nisi forte conditioni, statui, naturae aut sexui repugnaret»: BO V, 377. «Patres multi dicunt, et nulli contradicunt, B. Virgini, quia Mater Dei est, convenire dignitatem et eminentiam sanctitatis et gratiae super omnem puram creaturam: AB 627-628.

65 BO V, 378; Votum: AB, 628. Exp. c. 8, Prov. V, p. 69.

66 BO V, 378; Votum: AB 628.

67 BO XII, 302. En su catecismo de párvulos dice: «Gesu Cristo ... ha presso carne umana dell'immaculata Vergine Maria»: BO XII, 262.

terrarum illuxit; nec originalis culpae maculis foedata, sed pulchra ut luna; nec velut una de turba; sed instar solis electa; nec Diaboli imperio addicta, sed daemonibus omnibus ut castrorum acies ordinata, formidabilis atque tremenda» [68]. «María, dice un poco después, semper gratia et gloria plena est nec ulla temporum permutatione mutatur» [69]. María tiene la belleza de la luna, la claridad del sol y la esplendidez de la aurora [70]. El alma de María no vió corrupción [71].

En las Controversias no ha hecho mención alguna del texto del protoevangelio, Gen 3, 15. En cambio, una alusión magnífica a la maldición de la serpiente se ve en este bello pasaje de su sermón de la Natividad: «Quocirca diabolus magna daemonum caterva comitante cum ad Mariam accesit, et ubi eam talem expertus est, fugere coepit et clamare: Castra Dei sunt haec, fugiamus Israelem. Non est ista sicut coetera: «Caput meum doleo, caput meum doleo numquid forte haec est illa, de qua olim audivi: Ipsa conteret caput tuum? Vere ipsa est, iam sentio, iam conteret caput meum» [72].

Pero las afirmaciones categóricas de la inmunidad del pecado original las encontraremos en sus escritos postlovanienses. De acuerdo con el texto del catecismo, al principio citado, oigámosle en sus sermones de Roma: «Nullus (Sanctus) habuit gratiam quae praeveniret omnia peccata venialia, et multo minus originale, nisi Maria...» [73]. «Fuit igitur Dominus cum Maria, illam eligens et amans antequam esset, praeveniens gratia, ne in peccatum originale incideret...» [74]. María recibió de Dios la vida de la gracia «quando eam in benedictionibus dulcedinis praeveniens [75], creando iustificavit et iustificando creavit» [76], como bellamente dice en el libro «*De septem verbis Domini*».

---

[68] (Cant VI, 9). *De Nativ.*, en BO, 9, 373.
[69] *De Nativ.*, 378.
[70] *De Nativ.*, 378.
[71] *Assump.*, BO, 9, 357.
[72] *De Nativ.*, 381; Cf. *De Assump.* BO, 9, 358: M. II, 483.
[73] P. 1M. III, 266; Cf. P. 2M. II, 295. Cont. VIII *de Serm. Dom.*, en V. 81.
[74] P. 1M. III, 267; Cf. P. 2M. III, 303.
[75] Ps XX, 4.
[76] BO VIII, 508; Cf. también M. II, 479. Véase además este bello párrafo de su Explanación del cap. VIII de los Proverbios: «Ipsa (María) dicere potuit: «Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram.» Tunc enim Deus spirituali generatione filios concipere et parere dicitur, cum in eos gratiam iustificationis infundit. Porro in Sanctis coeteris prius fuerunt abyssi peccati, quam gratia regenerationis; in hac autem Virgine, speciali dono Dei, lux gratiae praecessit tenebras peccati. «Nondum erant abyssi», id est, nondum peccati tenebrae in eam ingredi coeperant, «et ego iam concepta eram». Simul enim concepta est secundum carnem, et secundum spiritum; nec prius fuit Joachim aut Annae filia per humanam generationem, quam Filia Dei per spiri-

2.—Grado de certeza y definibilidad de la creencia.

Los siglos XVI y XVII no fueron solamente de controversia contra los Protestantes, sino que también fueron dedicados al estudio del valor de las pruebas y de los varios aspectos del singular privilegio. La sentencia inmaculista iba ganando nuevos adeptos y las peticiones de definición a la Santa Sede se sucedían sin interrupción. BELARMINO ayudó no poco al esclarecimiento de los puntos dudosos, poniendo a contribución su saber y prudencia.

Unas de las cuestiones más debatidas fueron las que nos ocupan. La primera es de hecho, la segunda de derecho o de posibilidad: 1) Con relación al Dogma, ¿en qué categoría de verdades se encontraba la Inmaculada Concepción? 2) ¿Podría ser definida? ¿Como verdad revelada? Muy diversamente se respondió a estas preguntas desde el campo protestante y desde el campo católico, favorable o desfavorable al privilegio. Estudiaremos el pensamiento de BELARMINO, bajo diversos puntos:

a) *La Inmaculada Concepción no es una verdad de fe.* Ello es objeto de prueba especial en el capítulo XV de la citada Controversia [77]. No había en este punto disensión entre los católicos puesto que las Constituciones y Concilios declaran abiertamente que nada ha sido definido por la Sede Apostólica [78].

b) *Si no es verdad de fe, ¿puede por lo menos ser definida como tal?* La gran mayoría de los partidarios de la piadosa creencia respondían afirmativamente [79]. BELARMINO no sintió como ellos. En el Voto lo declara expresamente: «Non potest difiniri sententiam con-

---

tualem regenerationem. Neque decebat ut angelorum Regina fieret iusta ex iniusta, cum omnes angeli initio creationis facti essent per gratiam Dei iusti, cum numquam antea fuissent iniusti...». V. pág. 69. Muy semejante doctrina, a la que hasta ahora dejamos expuesta, se halla en sus Sermones en la fiesta de la Inmaculada, editados por Tromp: OOP 6, 119-121; 7, 307-311. En ellos deriva el privilegio de la Inmaculada de la santidad consumada que es debida a la Madre del Hijo de Dios.

[77] Contra POMERANO Y LOS SUYOS. «Primo (demonstrare aggredimur) non haberi apud catholicos pro re certa et explorata, ac fide catholica tenenda, B. Virginem sine peccato fuisse conceptam»: BO V, 373.

[78] SIXTO IV, en la «Grave nimis» CIC, l. c. Tridentino (D. 792). Pío V, «Super speculam» (*Bull. Rom.* VII, 872). La definición del Concilio de Basilea—dice—no tiene valor por no haber recibido este Concilio la aprobación de la Sede Apostólica; por otra parte no es cierto que definiera la Inmaculada Concepción de María como artículo de fe, sino que estableció simplemente que esta doctrina tenía que ser aceptada como piadosa y conforme a la fe católica, a las Escrituras y a la razón: BO V, 373 (*Conc. Basilea* en Msi, 29, 182).

trariam esse haereticam» [80]. No quiere, sin embargo, prejuzgar la opinión ajena [81]. Las pruebas de la Escritura y Tradición no tienen, a juicio del docto Cardenal, valor suficiente para que pueda profesarse esta creencia como doctrina revelada [82].

c) *¿Puede en algún modo ser definida?* Hemos visto el valor limitado que atribuye a las pruebas de la Sagrada Escritura y Tradición. Según manifiesta en el comienzo del capítulo, le basta probar que la sentencia favorable al privilegio no es temeraria, sino sumamente piadosa y probable y mucho más probable que la contraria [83]. A causa de esta probabilidad no encuentra BELARMINO dificultad en propugnar en su Voto del Santo Oficio su misma definibilidad, no ciertamente como Dogma de fe, pero sí como piadosa y santa, de tal forma que no pueda la sentencia contraria afirmarse ya más, sin temeridad y escándalo, y sospecha misma de herejía [84].

---

[79] Entre otros TOLEDO, SUÁREZ, VÁZQUEZ. Véase una lista de ellos en LE BACHELET, «*Immaculée Conception*» DTC VII (1) 1154.

[80] Votum en AB 627.

[81] Ibid.

[82] «Neque verum expectandum est, ut expressum Dei verbum afferamus aut certam aliquam Ecclesiae definitionem... Probabiles tantum, congruentesque rationes afferendae sunt, primum ex Scripturis...»: BO V, 374. Cf. AB 612, y en el Voto más taxativamente: «Fides catholica, cui contraria est haeresis, dependet a revelatione facta Ecclesiae per Prophetas et Apostolos, sive per Scripturam, sive per Traditionem, sive per declarationem Scripturae ab Ecclesia in Conciliis aut communi sensu omnium Patrum. Sed in Scripturis nihil habemus neque in Traditione de Conceptione Virginis Immaculatae»: AB 627. No debe, sin embargo, darse mayor alcance a esta proposición que el que se deduce del pasaje citado de las Controversias: ningún texto hay—quiere decir—en el que aparezca expresamente la Concepción Inmaculada de María, como lo dice un poco después en el mismo Voto (AB 628): «Probatur ratione ducta ab Scriptura et Patribus generatim. Nam Scripturae loca per se sumpta non extant clara, et Patres inveniuntur varii, cum nos et adversarii multa adducant».

[83] BO V, 373.

[84] Esta es la cuarta proposición de su Voto: «Potest definiri Conceptionem Virginis sine peccato originali esse recipiendam ab omnibus fidelibus ut piam et sanctam, ita ut nulli deinceps liceat contrarium sentire vel dicere sine temeritate et scandalo et suspitione haeresis» (Voto en AB 627).

En la segunda parte de su voto expone, como ya observábamos, la conveniencia y hasta la necesidad de esta definición. Si bien los Concilios Florentino y Tridentino no quisieron definirla, ello fué quizás debido—dice—a que se trataba entonces de una definición de fe, de la cual yo no hablo. Si no se quiere definir—añade—impóngase, por lo menos a todos los eclesiásticos, seculares y regulares, la obligación de rezar el oficio de la Concepción, tal como lo reza la Iglesia, y así, sin definición, se conseguiría lo que se intenta; esto es, evitar los escándalos y discusiones. Entre las razones que expone, no olvida mencionar el deseo manifestado por el rey católico FELIPE III, de que se diera pronto una definición del privilegio: Voto en AB 628, 9.

3.—*Objeto de la creencia.* Deuda próxima. Solución de las dificultades.

Hemos querido juntar estas cuestiones en un solo párrafo, por su innegable dependencia mutua, sobre todo en la época, en que escribía BELARMINO, de elaboración y preparación del dogma de la Inmaculada. Todas ellas están expuestas en el capítulo XVI de la citada Controversia [85].

a) *Objeto de la creencia.* Claramente lo señala nuestro Doctor: Aunque el pecado—dice—tenga propiamente su sede sólo en el alma racional, sin embargo, es la persona de María el sujeto de la exención del pecado: «Sine peccati originalis macula fuisse existimamus animam B. Virginis, in ipso etiam primo instanti suae creationis et infussionis in corpus, ita ut nunquam *persona* illa actu existens peccatum habuerit» [86].

b) *Deuda próxima.* Ahora bien, únicamente en lo dicho difiere la concepción de la Virgen de la concepción de los demas hombres: «Atque hoc solum est in quo B. Virgo differt a caeteris, qui per gratiam Dei Christique passionis meritum a peccato originali liberati fuerunt, quod alii communiter liberati sunt post nativitatem, aliqui pauci ante nativitatem, sed post animationem, ipsa sola in ipso instanti animationis» [87].

En todo lo otro, no hay distinción entre la concepción de María y la concepción de los demás hombres. María estuvo también incluída en la ley por la cual Adán fué constituído cabeza moral del género humano, no estando por consiguiente exenta de la deuda próxima del pecado original. «Dicunt (aliqui) legem de non gustando ligno scientiae boni et mali datam fuisse primo parenti pro se et omnibus posteris, excepta Virgine Maria. Proinde illam, ut erat in lumbis Adae, gustasse cum illo cibum vetitum, non tamen peccasse, quia prohibitio ad eam non pertinebat. Quae sententia nobis non admodum tuta esse videtur et contrariae omnino subscribimus» [88]. La razón de sostener esta opi-

---

[85] BO V, 378.

[86] BO V, 378-379. «Virgo non peccavit... quando extitit in persona sua»; Voto, AB 628. Esta fué también la posición que adoptó la Comisión que preparó la bula «Ineffabilis Deus». Cf. LE BACHELET, «*Immaculée Conception*», en DTC VII (1) 1203.

[87] BO V, 379; OOP 2, 62-64.

[88] BO V, 378. «Beata Virgo—dice un poco después—fuit obnoxia peccato quamdiu in lumbis Adae et coeterorum parentum suorum fuit. Toto enim illo tempore, sicut fuit in potentia Adae filia, sic fuit in potentia peccato obnoxia»: BO V, 380.

nión fué la misma que dieron sus hermanos en Religión SUÁREZ y VÁZQUEZ [89]: La sentencia contraria parece oponerse al verdadero concepto de Redención y a su absoluta universalidad: «Nam inter catholicos convenit B. Virginem per Christi sanguinem vere fuisse redemptam, et quod Apostolus ait: «Christus pro omnibus mortuus est» [90] sine ulla exceptione esse accipiendum. At si B. Virgo neque actu, neque potentia neque in se, neque in parente suo peccavit, quomodo, quaeso redempta dici potest?» [91].

c) *Solución de las dificultades* [92]. En cuanto a los textos de la Escritura [93] y Padres [94], que parecen excluir sólo a Cristo del pecado, la respuesta directa es ésta: puede decirse con verdad que sólo Cristo no tuvo pecado, ya que «solus ipse ex vi generationis peccatum evassit, et neque in se neque in Adamo peccavit». La Virgen María, en cambio, careció del pecado «non vi generationis humanae, et licet in se polluta non fuerit, in parente tamen fuit» [95].

De manera semejante son contestados los pasajes de la universa-

---

[89] SUÁREZ, *De mysteriis Vitae Christi*, D. III, sec. II, «De vitiis et peccatis». D. IX, s. IV.; VÁZQUEZ, In III, D. CXV, c. III. Véase en LE BACHELET, a. c. DTC VII, (1) 1160, la lista de los defensores de ambas sentencias.

[90] 2 Cor 5, 21.

[91] BO V, 378.

[92] Antes de pasar a la solución de las dificultades, débese también hacer notar la opinión de BELARMINO acerca del momento de la animación del cuerpo humano. Como la mayoría de sus contemporáneos, creía nuestro Doctor que la animación tenía lugar bastante tiempo después de la concepción. (Hace excepción con respecto a Jesucristo: P. 2M. IV, 307). No faltaron quienes quisieran ver una excepción de la ley en la Virgen María y tampoco quienes hablaran de una presantificación de su cuerpo. No comparte BELARMINO estas opiniones. Por razón del origen viciado del cuerpo, parte de la naturaleza humana, puede ya el feto llamarse, antes de la animación, hombre pecador, y esta misma denominación conviene por la misma razón a la Virgen María. Ello es, por otra parte, consecuencia necesaria del hecho de estar María incluída en la ley de solidaridad moral del género humano en Adán su cabeza: «Si B. Virgo non fuit libera... a peccato primi parentis quatenus in lumbis eius erat, profecto prima eius conceptio similis fuit conceptioni aliorum»; y más abajo: «Toto autem illo tempore, quod inter primam conceptionem et infussionem animae rationalis intercessit, fuit illa non in potentia, sed in actu, quamvis ratione unius partis, peccato originali obnoxia». BO V, 378, 380. Después de estas delimitaciones del sentido de la exención del pecado de María, es cosa muy fácil a nuestro Controversista responder a las objeciones que los adversarios del privilegio, ya herejes, ya protestantes, presentaban: «Ex his quae diximus facile solvi possunt argumenta, quae ab adversariis proferuntur...»: BO V, 379.

[93] 2 Cor 5, 21; Hebr 7, 26.

[94] Citados principalmente por CAYETANO y CAPREOLO: BO V, 382; Voto: AB 630. Cf. CAYETANO «*Opuscula omnia*», Roma, 1570 v. II, tr. I *De Conceptione Mariae Virginis ad Leonem X Pont. Max.*, c. IV.

[95] BO V, 379; Voto en AB 630; OOP. 2, 62-64.

lidad del pecado y de la muerte como castigo del mismo [96]. No negamos que María pecara en Adán, como todos los demás hombres, y por ello estaba sometida a tener el pecado cuando empezara a existir. También ella heredó de sus padres la naturaleza corrompida y su carne puede también ser llamada carne de pecado [97]. Y así no se efectuó su concepción sin movimiento libidinoso de sus padres y estuvo sujeta a las calamidades derivadas del pecado de Adán [98]. Además—y esto es ciertamente una señal de naturaleza corrompida—, si la Virgen María hubiera concebido por obra de varón, sus hijos no hubieran nacido libres de pecado [99].

La consabida distinción entre la redención liberativa y preservativa es la clave para la solución de las dificultades que surgen de la universalidad de la Redención de Jesucristo: «Non negamus B. Virgini necessariam fuisse remissionem peccatorum, et Christum eius fuisse, ut caeterorum omnium Redemptorem, sed dicimus, remissa ei fuisse peccata, non in quae inciderat, sed in quae incidisset, nisi gratia Dei per Christi merita praeventa fuisset» [100]. Además, aplicando los principios de la doble concepción del cuerpo humano trata BELARMINO de dar una interpretación satisfactoria a los textos de S. BERNARDO [101] y S. ANSELMO [102].

4.—*Objeto propio del culto a la Concepción de María.*

Después de la explicación del sentido de la doctrina y creencia de la Inmaculada Concepción de María, parecerá un contrasentido tratar ahora en particular del objeto propio del culto. No parece que pueda éste ser otro que lo que es objeto de la creencia. Sin embargo, esto que aparece como tan evidente en nuestros días, estando como estamos en la posesión completa del dogma, puede dar lugar a no pocas dudas si nos trasladamos a los siglos de BELARMINO, cuando al mismo

---

[96] Rom 5, 12; 1 Cor 15, 22; Eph 2, 3.
[97] BO V, 381, 382.
[98] BO V, 382.
[99] BO V, 382.
[100] BO V, 381. «Iam ostendimus illos verissime redemi qui necessario captivi fuissent, nisi redemptoris gratia intercederet»: BO V, 383; OOP 2, 62-64.
[101] Epist. 174 *ad Can. Lugd.*: ML CLXXXII, 332. La principal razón la halla en la misma prueba que S. BERNARDO da de su afirmación, puesto que los abrazos maritales, de que habla el doctor melifluo, tienen lugar en la primera concepción y no en la segunda: BO V, 382, 383; Voto AB 639. En el Voto parece no estar tan seguro de su interpretación: «Posset exponi—dice—de initio conceptionis carnis».
[102] *Cur Deus homo* c. XVI. También S. ANSELMO se refiere a la primera concepción, y la natividad de que habla no debe entenderse «de ea quae

tiempo que se discutía calurosamente acerca de la verdad de la creencia, el culto a la Concepción de María iba propagándose, con la aprobación de la Iglesia por todos los ámbitos de la Cristiandad.

En sus Controversias se hizo eco de ello BELARMINO y la vindicación que hace de la fiesta de la Concepción Inmaculada [103] ha sido objeto de diversas interpretaciones por parte de los autores, ya católicos, ya protestantes.

Teniendo a la vista a sus adversarios se propone el Santo Controversista la siguiente objeción: «Aliqua (festa sanctorum) falso fundamento nituntur, ut Conceptionis B. Mariae festum, quod festum B. Bernardus in epist. 174 ad Canonicos Lugdunenses [104], nominatim reprehendit, ubi dicit, errorem et superstitionem sapere hoc festum, quia eo vel peccatum honoratur, sine quo concepta ista non fuit, vel falsa inducitur sanctitas. Et praeterea apud nos etiam non est certum, an B. Virgo sine peccato originali concepta fuerit; Ecclesia enim utramque opinionem permittit: ergo saltem dubium est an recte hoc festum celebremus» [105].

He aquí la respuesta que da BELARMINO: «Dico primo, in maiori parte Ecclesiae pie credi B. Virginem sine peccato originali conceptam, quod etiam ex adversariis fatentur Lutherus et Erasmus... Dico secundo, fundamentum huius festi praecipuum non esse conceptionem immaculatam, sed simpliciter conceptionem matris Dei futurae. Qualiscumque enim fuerit illa conceptio eo ipso quod fuit conceptio matris Dei, singulare gaudium affert mundo eius memoria. Tunc enim primum habuimus pignus certum redemptionis, praesertim cum non sine miraculo ex matre sterili concepta fuerit. Itaque hoc festum etiam illi celebrant, qui putant Virginem in peccato conceptam» [106]. Y si se objetara—continúa—que, según esto, podría también celebrarse la concepción de S. Juan Bautista, «respondeo, posset sane, ut Graeci faciunt» [107].

Aparece clara la dificultad que en contra del objeto del culto de la Inmaculada surge de estas palabras. ¿Cree BELARMINO que lo que la Iglesia celebra es únicamente la Concepción de María como Madre de Dios y no su Concepción Inmaculada? No han

---

sit ex utero» sino «de ea quae sit in utero», esto es, de la formación del feto, por lo cual empieza el hombre a existir en el mundo: BO V, 383.

[103] Cont. *de Ecclesia triumph.* c. XVI: *de festis Sanctorum*: BO III, 319.

[104] ML 182, 332.

[105] BO III, 319.

[106] BO III, 319.

[107] BO III, 321.

titubeado en responder afirmativamente los modernos maculistas [108]. Con todo, nada está más ajeno a la mente de nuestro Doctor que esta interpretación exclusiva de sus palabras. Abiertamente manifiesta que el culto de la Concepción de María tiene su fundamento, por lo menos parcial, en el hecho de haber sido Inmaculada, al consignar en la primera respuesta la piadosa creencia de la mayor parte de la Iglesia [109]. Pero aún en la misma respuesta segunda, que ha creado la dificultad, hallaremos que no es la mente de BELARMINO el excluir el objeto de la fiesta la Concepción Inmaculada. La Concepción de la futura Madre de Dios—dice—es el fundamento *principal* de la fiesta, lo que equivale a admitir otro fundamento que, aunque no sea principal, no deja por eso de ser menos verdadero y legítimo, el cual no es otro que el que ha señalado en la primera respuesta y que ha dado a la Iglesia ocasión para la institución de la fiesta [110].

Si se tiene en cuenta las circunstancias que indicábamos al comienzo del párrafo, no arguye esta respuesta de nuestro Doctor concesión, ni condescendencia alguna, para con sus adversarios [111]. En su afán de no dejar en pie ninguna instancia de los Protestantes en contra de las fiestas de los Santos, ha propuesto BELARMINO esta segunda solución, valedera aún en el supuesto, entonces no creído imposible, de que la Virgen hubiera sido concebida en pecado [112].

En el Voto vindica el Cardenal el objeto del culto de la Inmacu-

---

[108] *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* 3.ª ed., Leipzig, v. XII, p. 327. Cf. MIR Y NOGUERA, o. c. p. 78; LE BACHELET, a. c.: DTC. VII (1) 1162.

[109] A ella hace una nueva alusión al establecer la comparación con la fiesta de la concepción del Precursor: «Et praeterea magnum est discrimen inter matrem Dei, et praecursorem eiusdem, et inter utrisque conceptionem. Nam quia maior pars Ecclesiae pie credit *immaculatam conceptionem*, inde habuit eadem Ecclesia occasionem instituendi hoc festum, quam occasionem non habuit ad instituendum festum de conceptione Joannis Baptistae: BO III, 321. Asimismo, cuando en la cont. del pecado original trata directamente del privilegio, dice que casi toda la Cristiandad celebra la Conception de María «eamque—añade—immaculatam vocant»: BO V, 376.

[110] Cf. nota anterior.

[111] Así lo cree DILLENSCHNEIDER, o. c. I, p. 115.

[112] BO III, 321. Esta respuesta es, por otra parte, la misma que habían dado los primeros propagadores de la fiesta, al enfrentarse por primera vez con los negadores del privilegio. Cf. LE BACHELET, a. c.: DTC VII (1) 1016. El P. E. NIEREMBERG, *en «Opera parthenica de superexímia et omnímoda Puritate Matris Dei*, Lyon, 1659, p. 59, propone otra interpretación de las palabras de BELARMINO. No habla—dice—el docto Controversista del objeto de la fiesta, sino del fundamento en que estriba esta tan grande pureza de María, el cual fundamento no es otro que su divina Maternidad. MIR Y NOGUERA en su o. c., p. 78, recoge esta misma interpretación. Cf. COP 2, 88-90; 6, 119; 7, 307-11.

lada contra los que decían que se celebraba la santificación de María después de la animación, y no en el primer instante de su ser [113]. Esta no fué, responde, la mente de SIXTO IV en la «Grave Nimis» y en la aprobación del oficio en honor de la Inmaculada Concepción compuesto por Leonardo de NOGAROLE, en el cual se habla expresamente de la Santa Concepción, y si bien dicho oficio—sigue diciendo BELARMINO—fué después cambiado por Pío V, sin embargo no fué absolutamente prohibido, puesto que se reza todavía en algunas órdenes, y con su decreto no se propuso al Papa mudar nada referente al objeto de la fiesta, sino que quiso únicamente llevar a la práctica la prescripción del Tridentino acerca de la multiplicación desmesurada de oficios [114].

APENDICE. El voto «pro Immaculta Conceptione» de BELARMINO y la Bula «Sanctissimus» de Paulo V [115].

Basta una somera comparación entre los dos documentos para caer en la cuenta al instante que PAULO V en su célebre bula «Santissimus», publicada como resultado de la Congregación en que BELARMINO tomó parte, no accedió, ni mucho menos, a las propuestas del Cardenal. Hemos ya reseñado las proposiciones que en el aspecto doctrinal de la cuestión formuló BELARMINO, y la exposición y defensa de la necesidad que en el aspecto disciplinar veía de una definición, en el sentido que él la creía definible, o de la promulgación, por lo menos de una ley mandando a todos los eclesiásticos seculares y regulares la recitación del Oficio de la Concepción, «sic enim—decía—sine definitione haberetur intentum» [116], que era el poner fin a las discusiones y escándalos gravísimos que se habían producido.

El decreto del Papa tiene aire de media solución. No entra para nada en la cuestión doctrinal [117], y atendiendo sólo a promover la paz y concordia perturbadas, se limita a la sola disciplina. En ella, sin embargo, dió un paso más que Pío V [118]. La defensa de la sentencia contraria al privilegio, no sólo queda prohibida en los sermones po-

---

[113] Voto en AB 627.

[114] Voto en AB 627; Cf. PASSAGLIA, *De immaculato Deiparae semper Virginis conceptu*, 3 vols. Roma, 1854 ss. n. 1902; MIR Y NOGUERA, o. c., p. 177.

[115] *Bull. Rom.*, v. XII, 396-397.

[116] Voto en AB 629. Cf. la nota 84.

[117] «Sanctitas sua non intendit reprobare alteram opinionem (la contraria al privilegio) nec ei ullum prorsus praeiudicium inferre, eam relinquens in eisdem statu et terminis, in quibus de praesenti reperitur, praeterquam quod supra disposuit»: *Bull. Rom.*, XII, 397.

[118] «Super speculam», *Bull. Rom.*, XII, 872.

pulares, sino en todo acto público [119]. No obstante, no puede en ellos ser tampoco combatida [120].

Los acontecimientos vinieron después a dar la razón al prudente Cardenal, quien había anunciado que no podrían evitarse la contienda y los escándalos que de ella resultaban, sin una definición formal o equivalente [121].

El monarca español tampoco quedó satisfecho del resultado de su embajada [122]. Sus ulteriores esfuerzos no se coronaron sino cinco años más tarde, con la promulgación de la Constitución «Sanctissimus» de Gregorio XV [123], la cual no pudo ya ver el piadoso monarca, y en la que, extendiendo la prohibición a los discursos y escritos privados, se condenó la opinión contraria al privilegio a un silencio perpetuo, en espera del golpe casi definitivo que tenía que recibir del Papa Alejandro VII, con su Bula «Sollicitudo omnium Ecclesiarum» del 8 de diciembre del año 1661. [124].

II. MARIA, INMUNE DE CONCUPISCENCIA Y DE TODO PECADO.

1.—*Inmunidad de concupiscencia.*

Debido a la luz que la bula «Ineffabilis Deus» difundió en todo el campo de la Mariología, todos los teólogos posteriores a su promulgación admiten la exención de la concupiscencia en María ya desde su primera santificación, aunque no constituya ella propiamente pecado [125]. No había sido este mismo el sentir de los teólogos del siglo XIII. Distinguiendo en la vida de María dos estadios, dijeron éstos

---

[119] «Propterea volens huiusmodi scandalis providere, decrevit... ut in posterum, donec articulus huiusmodi a Sancta Sede Apostolica fuerit definitus... non audeant in publicis contionibus, lectionibus... et aliis quibuscumque actibus publicis asserere, quod eadem beatissima Virgo fuerit concepta cum peccato originali: *Bull. Rom.*, XII, 397.

[120] *Bull. Rom.*, 1. c.

[121] Cf. L. Frías, a. c. en RazFe v. X, p. 306; Maracci, *Polyantea Mariana*, en Bourassé, o. c., XI, c. 96; Malou, o. c. en Bourassé, o. c., VIII, 508; Mir y Noguera, o. c., p. 410.

[122] He aquí lo que escribió el Nuncio de S. S. al Cardenal Borghese, el día 16 de octubre: «Su majestad manifestó que agradecía mucho la voluntad y la resolución, aunque no se mostró enteramente desprendido de la esperanza de que su Beatitud haya de pasar más adelante». Carta citada por L. Frías, a. c. en RazFe p. 307.

[123] 2 de junio de 1622: *Bull. Rom.*, XII, p. 688-690.

[124] *Bull. Rom.*, XVI, p. 739.

[125] Según fué declarado por el Conc. Tridentino, s. 5, can. 5: D 792.

que el «fomes peccati», ligado o amortiguado—ligatus seu consopitus—antes de la Anunciación, fué después de ella completamente extinguido y suprimido [126]. Con el progreso de la creencia inmaculista fué abandonándose esta distinción, siendo ya muchos en el siglo de BELARMINO los que afirmaban que la concupiscencia fué suprimida en María ya desde el primer instante de su ser [127].

No entró nuestro Doctor en sus Controversias, como es ya en él ordinario, en esta discusión de escuela. Solamente al tratar de las causas de la exención de pecado actual en nuestra Madre, hace una simple referencia al pasaje de la Suma de S. TOMÁS, pero deja la discusión en sus mismos términos [128].

El hecho mismo de la preservación de la concupiscencia «in actu primo» ya desde su nacimiento, es expuesto en su sermón de la Natividad: «Nostra Virgo... ita prodiit in lucem, «ut castrorum acies ordinata» [129]. «Ratio imperabat, sensus parebat: nec sensus contra Deum unquam insurgebat» [130]. Dios no permitió—dice en otro lugar—que existieran en la Virgen los estímulos de la carne [131], y así, la turbación que experimentó en el saludo de Gabriel no pasó de los límites de la prudencia, y bajo su influjo, llena de fortaleza, María pudo pensar a qué venía aquella salutación [132].

2.—*Inmunidad de todo pecado personal.*

El honroso privilegio por el cual María fué durante toda su vida preservada inmune de todo pecado personal, profesado por la Iglesia ya desde sus comienzos [133], fué objeto de durísimos ataques por parte de los protestantes [134]. Debido a ello, y siguiendo al Concilio Tridentino, al tratar en las Controversias de la imposibilidad de evitar

---

[126] S. TOMÁS, *Sum. Theol.*, III, q. 27, a. 3.

[127] SUÁREZ, *De Myst. vitae Christi*, D. IV, s. 5; VÁSQUEZ, *in III*, d. 118; SALMERÓN, *Comment. in Epist. ad Rom.*, c. 5 (v. 13, p. 625 de sus obras).

[128] «Sancta Virgo (ut S. Thomas docet) in prima sanctificatione, vel a fomite plane liberata, vel (quod ipse magis probat) tanta gratiae copia repleta fuit, ut fomes in ea ligatus manserit, ac deinde in ipsa filii conceptione ablatus fuerit»: BO V, 223.

[129] Cant VI, 9.

[130] *Nativ.* BO, 9, 381.

[131] *In annivers. Alois. Gonzagae,* BO IX, 773.

[132] M. III, 488; P. 1M. III, 268: «... turbata est quantum opportuit et constantiam retinuit ut opportuit» P. 2M. III, 300.

[133] Cf. TERRIEN, *La Madre de Dios y Madre de los hombres*, I, l. 5., c. IV: LE BACHELET, a. c.: DTC. VII (1), 873. DUBLANCHY, *Marie* DTC IX (2) col. 2414 s.

[134] CANISIO, o. c. en BOURASSÉ, o. c., VIII, 738; DILLENSHNEIDER, o. c., I, 24; NOYON, *Mariolatrie*: DAFC III, c. 315.

todos los pecados veniales, se cree BELARMINO en el deber de hacer constar la excepción que con respecto a Cristo y María la Iglesia Católica siempre ha confesado [135].

Así como para Jesucristo tenemos el testimonio de San Pedro [136], para la Virgen lo atestigua el Esposo del Cantar [137]. Nos haríamos interminables si quisiéramos citar todos los pasajes de sus sermones, en los que BELARMINO enaltece este privilegio de María [138]. Ha escogido de entre los abundantísimos testimonios de Padres y Doctores los más característicos [139]. Frecuentísimamente habla de la pureza, inocencia e integridad de María [140], por la cual más se parecía a un ángel que a un ser humano [141]. Su alma fué siempre incorrupta [142], obteniendo sobre el demonio una victoria singular [143]. Ella no tuvo necesidad de satisfacer por sus pecados [144] y careció por lo tanto del don y mérito de la penitencia, incomparablemente compensados por el don de la inocencia y gracia mayores [145]. Todos los epítetos del Cantar y todas las figuras de los otros libros bíblicos, que suponen belleza e inocencia, son aplicados a María [146].

En sus sermones del Cardenalato encontraremos afirmaciones más explícitas de este privilegio mariano. La Virgen María—dice—no tuvo pecado mortal ni venial, juntando en sí la inocencia infantil con el

---

135 BO V, 233.

136 1 Petr 2, 22.

137 «Tota pulchra es amica mea, et macula non est in te»: Cant 4, 7.

138 Reservaremos para el apartado siguiente, lo que más bien se refiere a la santidad positiva. A modo de ejemplo, puede verse OOP, 6, 119; 7, 307-311.

139 S. EPIFANIO, l. III *contra haereses*, c. 78: MG 42, 737; S. AMBROSIO, sermo. *in Ps.* 118: ML XV, 1599; S. AGUSTÍN, *De nat. et Gratia*, c. XXXVI: ML XLIV, 257; S. JERÓNIMO, *In Prol. super Sophon*: ML XXV, 1337; S. ANSELMO, l. *de conc. virg.*, c. XVIII: ML CLVIII, 451; S. BERNARDO, Epist. *ad Can. Lugd.*: ML CLXXXII, 334; S. TOMÁS, III, q. 27, a. 4; S. BUENAVENTURA y los otros teólogos *in III Sent.*, D. III, y principalmente RICARDO DE S. VÍCTOR, II l. *de Emmanuele*: ML CXCVI, 633 s. (BO V, 223; *De Nat.* 374 s.: M. II, 479, 480. Todos estos testimonios se ven confirmados por el canon del Concilio Tridentino. BO l. c.

140 M. I. 471; M. II, 479, 480, 482.

141 M. I. 471.

142 *De Nativ.* BO, 9, 375.

143 *De Assumpt.* BO, 9, 358.

144 *De Nativ.* BO, 9, 381.

145 *In anniv. S. Alois. Gonz.*, 773.

146 «Ipsa est Mater pulchrae dilectionis, ipsa mulier amicta sole, ipsa rubus ardens, ipsa gratia plena, ipsa est illa amica, illa columba, illa formosa et speciosa, illa soror, et sponsa, quam introduxit rex in cellam vinariam, et in quam ordinavit charitatem. Ipsa est domus David, ipsa aedes Salomonis, ipsa arca foederis, quam elegit Dominus in habitationem sibi»: *De Assumpt.*, 356. Cf. *De Nativ.*, 374, 381, etc.: OOP. 2, 88-91; 6, 119-120; 7, 307-311.

uso de razón y edad adulta [147]. Sólo ella tuvo la gracia que le previno de todos los pecados mortales y veniales [148]. No menos explícito es en sus Catecismos. «La Beata Vergine...—especifica en uno de ellos—non ha fatto mai peccato veruno, ne con pensiero, ne con parole, ne con opere» [149].

Afirmada la ausencia de todo pecado en María, estudiaron los teólogos, desde los primeros siglos de la Escolástica, el principio inmediato de esta ausencia de pecado, preguntándose además si la Virgen podía ser llamada—y si lo era, en realidad—impecable [150]. BELARMINO no ha tratado ninguna de las dos cuestiones. Sin embargo, en la Controversia acerca del pecado venial, antes citada, dice que la razón por la cual Jesucristo y su Madre Santísima no cometieron en toda su vida dicho pecado, fué el haber estado exentos de la concupiscencia, la cual—dice—es la causa principal—potissima causa—de que ni aún los más santos puedan estar sin cometerlo [151]. Implícitamente admite que se dan otras causas de la impecancia. En cuanto a Jesucristo, sabemos que ella es corolario necesario de la absoluta y substancial impecabilidad. En cuanto a María, he aquí cómo se expresa nuestro Doctor en uno de los Catecismos: El señor es contigo—dice—significa que el Señor ha estado con la Virgen desde el principio de su Concepción con una perpetua asistencia, gobernándola, enderezándola y defendiéndola. Y de esto se derivó—«e di qui e nato»—que no hizo nunca pecado alguno. Y distinguiendo esta especial protección divina, en orden a la impecancia, de la plenitud de gracia recibida de Dios, sigue: De donde no sólo: «onde non solamente» Dios ha adornado a esta Virgen Santísima de todas las gracias, sino que además ha querido —«ma ha voluto ancora»—estar siempre con ella como custodio de un tan gran tesoro [152].

---

[147] Cont. VIII, *De Serm. Domini in monte*, V. p. 81: OOP 1. c.

[148] Ibid. «Dicitur plena gratia... quia habuit omnes effectus gratiae in summo gradu... Duo sunt effectus gratiae; primus tollere peccatum... Gratia in utroque habet suos gradus... In aliis Sanctis fuit gratia poenitentiae, quae delevit peccata commissa, ut in Magdalena; in aliis gratia innocentiae, quae praevenit peccata mortalia, ut in Joanne Baptista. Sed nullus habuit gratiam quae praeveniret omnia peccata venialia, ... nisi María»: P. IM. III, 266; P. 2M. II, 294; P. 2M. III, 303.

[149] DC en BO XII, 303; Cf. BO XII, 262; *Exhor. Domes.*, p. 192. Véase la refutación que hace de la blasfemia de CALVINO, al afirmar que María pecó en su pregunta al ángel Gabriel: BO II, 560-561.

[150] Cf. DUBLANCHY, a. c.: DTC. IX (2) c. 2418.

[151] BO V, 223.

[152] DC en BO XII, 303. En uno de los sermones de Lovaina había también comentado así el «Dominus tecum»: Puedes alegrarte, Virgen Santísima, ya que sea cual sea la cosa que hagas, a cualquier lado que te vuelvas, el Señor

En suma, la ausencia de pecado en María es atribuída por BELARMINO, como a sus principios inmediatos, principalmente a la exención del «fomes peccati», pero también a un singular auxilio de Dios, juntamente con una providencia especial de orden externo [153]. Es evidente que ello equivale a admitir la impecabilidad moral de María ya «desde su misma concepción», como expresamente afirma en su catecismo [154] y lo da a entender en sus sermones [155].

3.—*Plenitud de gracia en María.*

Más de una vez hemos hecho referencia a la plenitud de gracia en María. Tócanos ahora tratar más en particular este punto. Es alrededor del pasaje del Cantar de los Cantares: «Quae est ista, quae progreditur...» (Cant 6, 9) y, sobre todo, de las palabras de la salutación angélica (Luc 1, 28) «Ave, gratia plena, Dominus tecum», cuando BELARMINO construye, en sus sermones y catecismos, toda esta parte de su Mariología.

Presentaremos en primer lugar algunos pasajes generales que puedan aplicarse a la plenitud absoluta de gracia, ya desde el momento de su Concepción (plenitud intensiva absoluta), y estudiaremos en segundo lugar el pensamiento de nuestro Doctor acerca de la plenitud de gracia de María en su comparación con la recibida por los otros Santos (plenitud intensiva relativa) [156].

1.—*Plenitud intensiva absoluta.* En la *Declaración copiosa* afirma categóricamente: «Dio ha ornato questa Santissima Vergine di tute le grazie» [157]. «La Madonna ha avuto tutte le virtù e doni dello Spiritu Santo in altissimo grado» [158]. Esto es lo que ha querido signi-

---

está contigo para dirigir tus pasos y para que no yerres en ninguna de tus obras. «Ita Dominus cum Maria fuit—añade un poco después—propterea quod ei providentia et auxilio quodam singulari semper adfuit, et ita singulari, ut numquam in peccatum ullum non solum mortale, sed nec veniale quidem incidere permiserit»: M. II, 481-482. Asimismo en el III «Missus est» del año 1600: «Fuit igitur Dominus cum Maria. . ornans illam donis, et deinde semper est cum illa conservans thesaurum suum»: P. 1M. III, 267. Cf. P. 2M. II, 296.

153 Esta es la explicación que comúnmente dieron los autores del siglo de BELARMINO: CANISIO, o. c. en BOURASSÉ, o. c., l. I, c. X; VÁZQUEZ, *in III*, D. CXX, 23 s.; SUÁREZ, *in III*, D. IV, s. III.

154 DC en BO XII, 303.

155 Véase nota 152.

156 El cúmulo de virtudes y dones concedidos a María constituyen la plenitud extensiva.

157 DC en BO XII, 303.

158 DC en BO XII, 302.

ficar el ángel Gabriel con las meras palabras de su saludo [159] y lo reclama la altísima dignidad a que estaba María destinada [160]. Esta plenitud de gracia la recibió María ya desde el primer instante de su ser: «(María) fuit praeventa in ipsa creatione animae suae, et fuit ei infusa maxima gratia». «María... semper gratia et gloria plena est nec ulla temporum permutatione mutatur» [161].

2.—*Plenitud intensiva relativa.* Varias son las cuestiones que a este respecto pueden proponerse, según se considere la gracia de un solo santo o la de todos, inicial o consumada, comparada con la gracia inicial o consumada de María [162]. Veamos los pasajes en los que BELARMINO establece la comparación.

Se llama a María llena de gracia—dice en sus sermones de Lovaina—y en realidad lo es, porque «gratia donis, fide, spe, charitate... aliisque magnis virtutibus muneribusque divinis prae omnibus Angelis et hominibus repleta est» [163]. María, después de Dios y de Jesucristo, no tiene en el universo semejante, su gloria cubre de tinieblas no sólo el esplendor de los hombres, sino también al de los Angeles [164]. María es el trono de Salomón, del cual dice la Escritura: «No se ha hecho obra semejante en ningún otro reino.» Dios debía poner en María, como cuello del cuerpo de la Iglesia, todo lo que de hermosura y gracia había puesto o pondría en los otros Santos [165].

En su *Declaración copiosa* del Catecismo y en sus sermones del Cardenalato se propone, a propósito del «gratia plena», expresamente la cuestión [166]. No parece—dice el Catecismo—que la Virgen haya tenido más gracia que los otros Santos, ya que se dice muchas veces que San Esteban y otros Santos fueron llenos de gracia. A lo que responde BELARMINO: «Quantumque si dica degli altri Santi, che sono stati pieni di grazia, nondimeno la Madonna ha avuto più grazia di tutti», ya que por razón de su oficio «...la Madonna é stata fatta capace e riempiuta di maggior grazia, che niun'altra pura creatura» [167]. Idéntica respuesta en los sermones: «...At B. Virgo fuit plena in

---

159 DC en BO XII, 302; M. II, 479, 480; *De Nativ.*, 380: P. 1M. III, 266; P. 2M. II, 295; Cf. también *De Nativ.*, 378, 380.

160 OOP 6, 119-120; 7, 307-311.

161 P. 2M. III, 303; P. 1M. III, 267; *De Nativ.*, 378; Cf. DC en BO XII, 303.

162 Cf., por ejemplo, ALASTRUEY, *Mariologia*, I, p. 355 s.

163 M. II, 479; M. III, 490; *Assumpt.* BO, 9, 358.

164 *De Nativ.* BO, 9, 373.

165 (Reg 10, 20). *De Nativ.* BO, 9, 380; *De Assumpt.* BO, 9, 355.

166 DC en BO XII, 303; P. 1M. III, 266; P. 2M. II, 295.

167 DC en BO XII, 303.

ordine ad suum officium, ut esset Mater Dei, Regina omnium Sanctorum et angelorum, et ideo fuit plena gratia magis quam caeteri» [168].

Como ha podido apreciarse, nuestro DOCTOR se ha expresado en términos generales. No ha negado que la gracia inicial concedida a María (puesto que de ésta está hablando, según indicábamos) sea mayor que la de todos los ángeles y santos tomados colectivamente [169], pero no lo afirma tampoco explícitamente[170].

4.—*Virtudes de María.*

El ejemplo de todas las virtudes que la Santísima Virgen nos dió en el misterio de la Anunciación constituye un tema bastante frecuente de las predicaciones de BELARMINO. Su apostólico celo veía en él un medio poderoso para la reforma de costumbres y práctica de vida cristiana. Por otra parte, los protestantes, en su odio a María, no perdonaron la perfección de su vida personal [171]. Veamos brevemente los pasajes en que el predicador de Lovaina y Roma ensalza y vindica el ejercicio de las principales virtudes de la Señora.

1.—*Virtudes teologales. Fe. En la Anunciación.* La fe de María ha brillado en las palabras del consentimiento. Con razón alaba San Pablo la fe de Abrahán, pero ciertamente tanto mayor es la fe de María que la del Patriarca, cuanto supera y es más admirable el prodigio de concebir una Virgen que el que un anciano engendre [172]. El acto de fe crece todavía en mérito, a causa del voto de virginidad, a pesar del cual no vaciló en asentir a las palabras del ángel. Con razón Sta. Isabel la proclama bendita, por haber dado fe a las palabras del ángel [173].

En el Calvario. La fe de Abrahán es celebrada también por haber ofrecido en sacrificio a su único hijo Isaac, pero, ¿qué menos hizo

---

168 P. 2M. II, 295; P. 1M. III, 266; Cf. Expl. c. VIII, Prov. en V. p. 70.

169 La forma de hablar deja entender que trata de la gracia de ángeles y santos, no sólo inicial, sino también consumada.

170 No ha hablado BELARMINO de la gracia consumada de MARÍA. Algunas alusiones, en cambio, se encuentran en sus sermones romanos al aumento de gracia por el mérito: «María—dice—fecit plurima (opera meritoria), imo omnia eius opera libera fuere meritoria, fecit etiam maxima, quod patet ex praemio, quod fuit summum, cum sit exaltata super choros angelorum, et praemium respondet merito»: P. 1M. III, 266; Cf. P. 2M. II, 295; P. 2M. III, 303; Con. VIII *in Serm. Dni.* en V., p. 82.

171 Cf. CANISIO, o. c. en BOURASSÉ, o. c. VIII, c. 1124, s.; 1237, 1244, 1301, etc.: DILLENSCHNEIDER, o. c. I, p. 26.

172 *De Assumpt.* BO, 9, 355: P. 1M. III, 268.

173 M. V. 509; *De Assumpt.* BO 9, 355.

María? ¿Acaso no ofreció Ella también por la fe a su Hijo cuando permaneció en aquel monte funesto, junto al patíbulo de la cruz? [174].

En la muerte de Jesús. Debido a su firmísima fe no fué María en la misma mañana de la Resurrección con las Santas mujeres a ungir el cuerpo del Salvador [175]. No puede afirmarse, sin embargo, que sólo en la Virgen permaneciera esta virtud en el triduo de la Pasión [176].

Esperanza. A esta firmísima fe corresponde una esperanza solidísima, y así no sin razón aplican algunos a María las palabras del Salmo (4, 10): «Singulariter in spe constituisti me». En efecto, María, más que ningún otro, ha recibido innumerables prendas del amor divino. Ella es la Madre del Dador de la gloria, para cuya consecución había ya despreciado todas las cosas temporales [177]. Particularmente dió pruebas de esta virtud en su respuesta al ángel [178] y en el triduo de la Pasión [179].

Caridad. En la Anunciación. María dió una prueba manifiesta de su caridad para con Dios y el prójimo al dar su consentimiento a la Encarnación del Verbo. Movida por ella en oyendo la promesa de la venida del Salvador, no se contentó con dar su consentimiento, sino que quiso añadir sus ruegos, deseos y votos, de que se realizaran las palabras del ángel [180].

En el resto de su vida. 1) *Para con Dios.* Si es propio de la caridad el cumplir los preceptos, ¿cuál no sería la de la Virgen, cuando en un increíble fervor de su alma, y dirigida por la sola caridad, hizo el propósito de permanecer perpetuamente Virgen? [181].

2) *Para con su Hijo Jesucristo.* En las adversidades es donde se manifiesta el verdadero amor, y María fué siempre compañera de su Hijo en todos sus trabajos y fatigas, perseverando, en la pasión, fide-

---

[174] *De Assumpt.* BO, 9, 355.

[175] *De Assumpt.* BO 9, 355. Cf. *De septem Verbis.*: BO, VIII, 507; *Con. de Res.* Domini, 251.

[176] «Videtur periculosum dicere in sola Virgine mansisse veram fidem»: BO II, 359; AB 693. La incredulidad de los Apóstoles (Mc 16, 14) no significa que perdieran la fe, sino únicamente que fueron tardos en creer en lo que no nunca habían creído todavía. Esta tardanza no es, por consiguiente, un pecado de infidelidad. El escándalo que sufrieron fué ciertamente vacilación de fe, pero no vacilación deliberada: BO II, 358.

[177] *De Assumpt.* BO, 9, 355.

[178] P. 1M. III, 268.

[179] *De Resurr. Domini*, 251.

[180] M. V. 510: P. 1M. III, 267.

[181] *De Assumpt.* BO, 9, 356.

lísimamente hasta el fin, y cuando todos le abandonaron, atada por los vínculos de la caridad, permaneció María, en medio del tumulto de soldados y estrépito de armas, junto a la Cruz, donde la lanza, que traspasó el cuerpo de su Hijo, hirió su alma santísima [182].

3) *Para con los hombres.* Si nadie tiene amor más grande que el que da su vida por sus amigos (Io 15, 12), ¿cuán excelente no fué el de María, que entregó por sus amigos aquel Hijo, a quien amaba muchísimo más que a su propia alma? [183].

2.—*Virtudes morales y dones.* María poseyó en alto grado todas las virtudes y dones de la gracia [184]. El Santo predicador se complace grandemente en considerar y ponderar las diversas virtudes de que María nos dió ejemplo en cada uno de sus actos y palabras de la escena de la Anunciación [185]. *La humildad* significada por el mismo nombre de María, y necesaria para recibir la gracia [186], fué la principal causa de la turbación y reflexión silenciosa de la Virgen, antes de responder al Angel [187]. Dió también prueba de su profundísima humildad con las palabras «Ecce ancilla Domini», así como después en su visita a Santa Isabel y entonación del Magnificat [188]. Mientras la turbación y miedo de la Virgen manifiestan su amor a la virginidad y encantadora modestia, su silencio y reflexión fueron efecto de su *fortaleza* y *prudencia* [189]. Por estas dos virtudes la conducta de la Virgen se aparta tanto del miedo e incredulidad de Zacarías como de la ligereza de Eva [190], cuya locuacidad está también en el extremo opuesto a la prudentísima pregunta de María [191]. Llena de fortaleza se había ya mostrado también María, al consagrar, la primera entre los mortales, su virginidad a Dios [192], y nuevas pruebas de ella dará cuando al pie de la Cruz soportará y presenciará la muerte de su Santísimo

---

[182] *De Assumpt.* BO, 9, 355.
[183] *De Assumpt.* BO, 9, 355.
[184] M. II, 479; *De Nativ.* BO, 9, 381; *De Assumpt.* BO, 9, 358; DC en BO XII, 358; V. 82.
[185] M. III, 487; M. V. 509; P. 2M. III, 298; P. 1M. III, 268.
[186] P. 1M. III, 265; P. 2M. II, 292; Cf. P. 1M. III, 267.
[187] M. III, 488, 490; P. 1M. III, 268; P. 2M. III, 300. Sólo la Virgen, o muy pocos después de Ella, ha subido al tercer grado de esta virtud. M. III, 489; P. 2M. III, 301.
[188] M. V. 509; P. 1M. III, 269. M. III, 491.
[189] M. III, 487; P. 2M. III, 299.
[190] M. III, 488; M. IV, 500; P. 2M. III, 299.
[191] M. IV, 500; P. 2M. III, 300. En la pregunta (Luc 1, 34) manifiesta mayormente Nuestra Señora su grande amor a la virginidad. BO II, 559; M. IV, 500.
[192] M. IV, 500.

Hijo [193]. Finalmente, las palabras «Ecce ancilla Domini» patentizan la prontitud de la *obediencia* de María, que no se para a considerar los obstáculos e inconvenientes que puedan surgir a la realización de la propuesta angélica [194].

Conclusión.—Belarmino merece contarse entre los grandes defensores del privilegio de la Inmaculada. Insinuado en sus sermones de Lovaina, es egregiamente defendido en sus Controversias y abiertamente propuesto en sus catecismos, sermones y obras posteriores. Contrajo María, sin embargo, la deuda próxima de pecado. La doctrina que defiende la Inmaculada Concepción no es una verdad de fe católica, ni puede llegar a serlo, según Belarmino. Puede, no obstante, ser definida como doctrina piadosa y santa y con censura de temeraria y escandalosa y sospechosa de herejía la sentencia contraria.

El objeto del culto es doble. Por él, se honra a la Concepción de María, parte en tanto que es inmaculada, parte en tanto que es la concepción de la Madre de Dios.

María estuvo inmune de concupiscencia y de todo pecado personal.

María tuvo en el momento de su concepción una plenitud intensiva de gracia y dones, correspondiente al altísimo oficio de Madre de Dios, a que fué predestinada, mayor por consiguiente que la recibida por cualquier otro santo o ángel.

Serafín Alemany, C. O.

---

[193] «Non cecidit in terram semimortuam, ut quidam fingunt, non laceravit capillos, non muliebriter eiulavit, sed fortiter tulit quod ex voluntate Dei tolerandum erat». *De septem verbis:* BO VIII, 507; Cf. AB 347.

[194] M. V. 510; P. IM. III, 268. «Iamvero de obedientiae promptitudine nihil est quod dicam. Ipsa enim eius oratio (Ecce ancilla Domini) quid aliud, quam summam in obediendo alacritatem spirat? Non enim cogitavit: Quid maritus meus dicet, si me gravidam videt? Neque ab angelo petiit, ut ipse Joseph mysterium revelaret; neque inopiam suam considerans metuere coepit, ne Filium Dei, ut par erat, alere non posset. Nihil horum cogitavit vel timuit, sed parata suspiciones mariti sustinere, parata pro Filio stipem mendicare, si opus esset, solo obediendi studio fervens: Ecce—inquit—ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» (M. V. 510).

Doctrina del doctor Eximio y Piadoso Francisco Suárez sobre la Concepción Inmaculada de María

En el curso de 1584-1585 explicaba Suárez en Roma, a los alumnos del Colegio Romano, el tratado de la Encarnación o principio de la tercera parte de la Suma. El profesor se hacía interesante. Suárez leía de un modo «diferente de lo que los más usan por acá», como escribía cinco años antes desde Valladolid; «porque ay costumbre de leer por cartapacios, leyendo las cosas más por tradición de unos a otros, que por mirallas hondamente y sacallas de sus fuentes, que son la authoridad sacra y la humana y la razón, cada cosa en su grado. Yo e procurado salir deste camino y mirar las cosas más de rayz: de lo qual naze que ordinariamente pareze que llevan mis cosas algo de novedad, que en la traza, que en el modo de declarallas, que en las razones, que en las soluciones de dificultades, que en levantar algunas dudas que otros no tratan de propósito, que en otras cosas que siempre se ofrecen, y de aquí pienso que resulta que, aunque las verdades que se leen no sean nuevas, se hagan nuevas por el modo, o porque salen algo de la vereda de los cartapacios» [1].

La novedad del eximio profesor de treinta y seis años se hizo sentir en Roma, y precisamente en la Mariología. Hasta entonces se puede decir que este tratado era desconocido. Se discutían algunos puntos de teología mariana, cuando encuadraban en el dogma cristológico; pero un cuerpo de doctrina, con su estructuración sistemática y escolástica, que expusiera las verdades, que la devoción a la Virgen María ponía de continuo en boca de los predicadores y en labios de la piedad

[1] Carta del P. Suárez al M. R. P. General, Everardo Mercurian, 2 julio, 1579. Cf. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù nella Assistenza d'Italia*, v. 1, 486-487.

popular, no existía aún. Y Suárez lo ofreció por primera vez en la Alma Roma y en el centro más renombrado de la misma, el Colegio Romano. Debieron de llamar la atención sus «QUAESTIONES DE B. VIRGINE», cuando el P. Fabio de Fabiis, Provincial, parece quiso tenerlas o leerlas e incluso hacerse un extracto para su uso personal. Este manuscrito del P. de Fabiis se conserva en la Biblioteca Vittorio Emmanuele [2], y constituye un breve tratadito de Mariología.

Cuántas fuesen estas *Quaestiones de B. Virgine*, no lo podemos precisar, porque no se conservan. Solamente consta que la *duodécima* trataba de la Inmaculada Concepción. Y ésta se ha conservado íntegra, gracias a que el P. Budrioli la transcribió por entero en el tercero de sus cinco [3] espesos volúmenes en los que recogió diversos testimonios y tratados acerca de este privilegio mariano.

Aunque sería de sumo agrado poseer el texto íntegro de todas esas *quaestiones*, sin embargo, a juzgar por el resumen que se conserva y la *quaestio duodecima* publicada por el Ilmo. Msr. Malou, se colige que fueron un anticipo de la redacción definitiva que dió Suárez a las mismas *quaestiones* cuando las introdujo en el volumen segundo de su comentario a la tercera parte de la Suma, de *Mysteriis vitae Christi*, que vió la luz por vez primera en Alcalá, en 1592, y conoció catorce ediciones en vida del autor.

En este año mariano de 1954, nos vamos a ocupar de la *quaestio duodecima romana*, que, pulida y ampliada, se convirtió en la *quaestio XXVII* de la *disputatio II* del *Commentariorum ac Disputationum In tertiam partem Divi Thomae tomus secundus*. Es decir, nos limitaremos a estudiar la doctrina defendida por Suárez acerca de la Concepción Inmaculada de María, examinando su método, sus argumentos, sus conclusiones; en una palabra, el desarrollo de su pensamiento en materia concepcionista.

1. Los escritos de Suárez sobre la Inmaculada

Aparte de la breve Mariología, de que hemos hablado, resumen de sus cuestiones romanas, tiene el Doctor Eximio otros tres escritos que

---

[2] Véase R. DE SCORRAILLE, S. J., *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús*... 2, 226.

[3] El P. Scorraille (2,227, nota 1) dice que constaba esta obra de seis volúmenes. Malou, que la consultó y transcribió en la parte que se refería a Suárez, dice que constaba de *quinque spissis voluminibus* (*Opuscula sex inedita*, 254, n. 1).

principalmente se refieren a la Inmaculada: una extensa carta, una QUAESTIO THEOLOGICA y el tratadito publicado por Malou. De cada uno de ellos daremos sucintamente una nota y después examinaremos su contenido.

a) La carta a que aludimos se publicó por vez primera en la edición lugdunense de 1628 y en la maguntina de 1629, del volumen póstumo que intitularon los editores *Ad primam secundae Divi Thomae tractatus quinque theologici, quorum... V de vitiis atque peccatis.* El original está en castellano, y no aparece claramente a quién va dirigida. El P. Scorraille [4] opina, no sin razón, que iría dirigida a un Padre del Colegio de la Compañía en Sevilla, a quien Suárez había contestado a cierta consulta sobre el débito del pecado original en la Virgen. Este dato lo conocemos por una carta del mismo Suárez al P. Albornoz, en la que lo declara. La fecha de esta postrera carta es el 3 de diciembre de 1615. Como Suárez no especifica cuándo le consultaron, sino solamente se expresa así: «En el punto de Conceptione que VR. me apunta, me habían escrito de Sevilla y respondí dos cosas...»; parece, por el tono, referirse a un escrito no muy lejano, que podría ponerse en el mismo 1615 o un poco antes. De todos modos, manifiesta el pensamiento del Piadoso Doctor en los últimos años de su vida.

b) La *Quaestio theologica* está todavía inédita [5], y de ella se conserva un ejemplar de muy buena caligrafía, con correcciones autógrafas de Suárez; ocupa la signatura *Papeles de Jesuítas, leg.* 11-12-3/105 en la Biblioteca de la Academia de la Historia, de Madrid. Consta el manuscrito de 16 hojas, tamaño folio, numeradas por hojas y cuadernillos, aunque faltan las hojas 12 y 13, que probablemente se extraviaron. El contenido de esas hojas puede suplirse por la copia existente en el Archivo del Sacro Monte de Granada. Salió de la pluma de Suárez probablemente a fines del año 1601, como luego veremos.

c) El tratadito publicado por Malou [6] lleva el título: *Utrum B.*

---

[4] SCORRAILLE, l. c. 2, 231.

[5] El P. Eleuterio Elorduy, S. J., tiene preparado el Epistolario de Suárez, en donde ha de figurar el texto completo de este manuscrito. Por esta causa no hemos querido adelantarnos en su publicación.

[6] *R. P. Francisci Suarez... Opuscula sex inedita. Nunc primum ex codicibus romanis... eruit et praefationibus instruxit Illustris. ac Reverendis. Dominus* IOANNES BAPTISTA MALOU..., Bruxellis-Paris-Greuse, 1859, pp. 234-253. Reeditó el tratado sobre la Inmaculada JUAN J. BOURASSÉ en su *Summa Aurea de Laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae*, t. 8, 457-482, París, 1866.

Virgo fuerit sanctificata in primo instanti conceptionis, atque adeo ab originali peccato praeservata. El insigne Obispo de Brujas creyó que este opúsculo de Suárez sería un tratadito compuesto para refutar la opinión del débito próximo, que algunos autores propugnaban, y especialmente el P. Gonzalo Fuentes de Albornoz, quien el año 1615 defendió esa doctrina públicamente en Alcalá, y escribió a su amigo Suárez explicándole el éxito obtenido en su disputa o acto académico.

Sin embargo, no parece que pueda sostenerse esta opinión. Como el mismo Malou advierte, este opusculito, que él sacó del tercer tomo de la obra inédita y perdida del P. Budrioli, se señala a sí mismo con el título de *quaestio duodecima*. Por otra parte, coincide perfectamente con el resumen que hizo el P. de Fabiis; y a su vez sigue exactamente los mismos pasos que desarrollará Suárez en la disp. XXVII en su volumen *de Mysteriis vitae Christi*. No hay duda, pues, de que no se trata de un escrito de 1615, sino más bien de la duodécima de las cuestiones romanas, o cuestiones que sobre la Virgen escribió Suárez en el curso de 1584-1585, y que tanta resonancia y aplauso merecieron en la Ciudad Eterna.

Complemento de este escrito y de la disp. XXVII mencionada es la sección cuarta de la disp. IX del tratado V *de Vitiis et Peccatis* [7], en que al ocuparse del pecado original, toca la cuestión de la universalidad del mismo. Los editores de esta obra póstuma de Suárez añadieron a lo por él escrito la carta al P. del Colegio de Sevilla, de que hemos hablado anteriormente.

2. La doctrina de Suárez sobre la Inmaculada

Aunque los escritos suarecianos sobre la Inmaculada son propiamente cuatro o cinco, como hemos indicado, sin embargo, la materia en ellos declarada puede reducirse a tres puntos: *a*) exención de María del pecado original; *b*) obligación o débito de incurrir en el p. o. por parte de María; *c*) una cuestión secundaria acerca de un texto particular atribuído a San Cecilio.

Por conveniencias de método, comenzaremos por este tercer punto, aunque es el más secundario y no tiene la importancia que alguien le quisiera atribuir.

---

[7] Ed. Vivès, v. 4, 612-624.

A. El texto atribuído a San Cecilio

En 1583 había sido hallado en Granada un arca o caja de plomo que encerraba unos huesos pertenecientes (según decía) a San Esteban, un pedazo de tela blanca del paño con que la Virgen secó sus lágrimas al pie de la Cruz, una profecía de San Juan Evangelista y algunos otros escritos no menos peregrinos. Años después, en 1595, se aumentó tan preciado tesoro con nuevos hallazgos tan sensacionales o más que los primeros. Todo ello constituyó lo que ha pasado a la historia con el nombre de *los plomos del Sacro Monte*, o *los plomos de Granada*.

Por lo que hace a nuestro propósito, se hallaba entre estos plomos un libro (en láminas de plomo, como todos los demás) que llevaba el título: *Libro de la casa de paz y de la casa de la venganza* [8]. Su paternidad se atribuía a San Cecilio, discípulo de San Pedro y uno de los siete primeros presbíteros enviados por el Apóstol a España, según las tradiciones populares. Entre otras cosas se leían esas palabras, según las cita Suárez: «*Illa Virgo, illa Maria, illa sancta, illa electa, a primo originarioque* [9] *peccato praeservata fuit, et ab omni culpa libera, atque haec veritas Apostolorum Concilium est, quam qui negaverit maledictus et excommunicatus erit; et salutem non consequetur, sed in perpetuum damnabitur*».

El texto no podía por menos de halagar a los partidarios de la doctrina inmaculista, y por esto no faltaron discusiones acerca del particular. La historia de la *cuestión de los plomos es ya bien conocida* [10], y la postura tomada en ella por el P. Suárez la declaró bien el P. Scorraille [11]. Parece, con todo, que impresionó al Doctor Eximio la decisión del 16 de abril de 1600, que declaró por unanimidad auténticas las reliquias. Así escribía Suárez: *Non videtur posse dubitari de libri vera inscriptione, magis quam de veritate sanctarum illarum reliquiarum, quae publica et gravissima Concilii provincialis auctoritate, et*

---

[8] Suárez lo llama siempre *Libro de la casa de la gloria y de la casa del tormento*.

[9] El P. Suárez quiere ser tan exacto en la transcripción, que habiendo escrito el amanuense *originalique peccato*, corrigió de su propia mano: *originarioque* (Ms. fol. 1).

[10] Puede verse, entre otros, Menéndez Pelayo: *Historia de los Heterodoxos españoles*, l. 5, c. 3 (ed. Artigas 5, 343-348; ed. nacional 38, 349-354).

[11] Scorraille, l. c. 2, 133-138.

plurimorum virium prudentia, sanctitate et religione insignium communi calculo ut verae et authenticae receptae sunt. Y aunque Suárez no quiso mezclarse en la cuestión meramente histórica, y por su parte rehusó (con verdaderas u oportunas excusas) asistir al Concilio Provincial de Granada, como era deseo del Arzobispo, sin embargo, no pudo sustraerse a las consultas que sobre la doctrina teológica se suscitaban, en este punto particular, para demostrar con argumentos intrínsecos, la falsedad de los plomos.

Desde este punto de visión enfoca Suárez el asunto, que concreta en esta cuestión: *Utrum defendi verisimiliter possit, sententiam illam quae asserit B. Virginem sine peccato originali fuisse conceptam, olim fuisse ab Apostolis traditam seu in aliquo Concilio Apostolico definitam.*

Como se ve, la cuestión no carece de interés para un teólogo. El hecho de una *definición conciliar apostólica* lo afirmaba el escrito subrepticio. Si los hechos conocidos hacían imposible la existencia de un Concilio Apostólico en el que se hubiera podido tratar de la concepción inmaculada de la Madre de Dios, caería por el suelo todo el valor de los mencionados plomos.

Suárez comprende como nadie la gravedad de las dificultades y las expone con claridad. A nosotros no nos interesa averiguar la posición del Doctor Eximio respecto a la cuestión histórica de los plomos; y él mismo parece que tampoco quiso pronunciarse; se contentó con querer demostrar que las razones intrínsecas contra la posible autenticidad (por lo que hacía al caso de la Concepción Inmaculada de María) no eran apodícticas; que dejaban siempre un margen de probabilidad suficiente para que no pudieran esgrimirse como argumento cierto. Veamos, pues, las dificultades que surgían, y la solución que a ellas propone Suárez. Las expondremos con sus propias palabras [12].

> 1.ª DIFICULTAD: Primum est, quia si ratio temporum spectetur, non potuit Caecilius de tali apostolorum Concilio ac definitione testimonium ferre. Nam certe videtur ante Beatissimae Virginis mortem Apostolos nihil de hac controversia inter se contulisse, vel definitivisse; tum quia nullum concilium Apostolorum constat factum esse ante mortem Virginis, ut ex historia supponitur; tum etiam quia ante Virginis felicem transitum non erat tempus opportunum tractandi ac definiendi in Concilio de huiusmodi privilegiis et praero-

[12] Transcribimos directamente del manuscrito, pero con la ortografía moderna. Las cursivas, si no advertimos expresamente lo contrario, las distinguimos nosotros, en gracia a la claridad.

gativis eius. *At vero,* Caecilius non potuit habere notitiam alicuius Concilii Apostolici coacti post Virginis mortem, ut illius testimonium proferre potuerit. *Ergo —Minor probatur:* quia Caecilius et socii eius mortui sunt eodem anno quo Beatissima Virgo, et ante mensem Augusti, in quo Beatissima Virgo assumpta est. Eorum enim mors in mense Maii ab historiographis refertur, et in secundo Neronis anno, qui fuit septuagesimus secundus aetatis Virginis, et ultimus vitae eius mortalis, contigisse creditur (fol. 1v).

La dificultad, pues, es ésta:

a) Los Apóstoles no trataron ni definieron sobre la Virgen antes de la muerte de ésta, porque:

1) No consta que se tuviese ningún concilio apostólico antes de la muerte de la Virgen.

2) Ni era entonces ocasión o tiempo oportuno.

b) Cecilio no pudo tener noticia de un concilio apostólico después de la muerte de la Virgen, porque:

1) Del tal concilio no consta.

2) El murió antes que la Virgen.

A esta dificultad responde Suárez largamente en 12 de los 16 folios del manuscrito, y despliega un lujo de erudición crítica histórica, que pocos esperarían en un teólogo escolástico del siglo XVI-XVII, aunque es cierto que admite todavía como auténticos ciertos escritos que hoy día son rechazados.

En cuanto al primer punto, responde Suárez: No es cierto ni verdadero que no se reunieran los Apóstoles en concilio antes de la muerte de la Virgen, porque lo más probable es que aquel concilio que menciona San Lucas (Act 15) se tuvo antes de la muerte de la Virgen, como quiera que ésta ocurrió en tiempo de Nerón y aquél se reunió durante el mandato de Claudio. Así se desprende de San Jerónimo, San Beda y Baronio, quienes suponen que el concilio de Jerusalén ocurrió antes de la conversión de Dionisio el Areopagita (cosa que demuestra Suárez concordando los viajes de San Pablo) y ésta tuvo lugar a fines del año 52; por lo tanto, el concilio habría de haberse celebrado por lo menos un par de años antes, para dar lugar a las muchas cosas que San Pablo hizo entre estos dos acontecimientos. Habría de ser, pues, probablemente hacia el año noveno de Claudio. Ahora bien, Dionisio afirma que asistió con otros Apóstoles al tránsito de la Virgen, lo cual hace también suponer que la conversión hubo de haber ocurrido mucho tiempo antes, para que pudiera gozar en la Iglesia de tanto prestigio como este hecho supone. Esto mismo prueba que la reunión

de los Apóstoles con ocasión de la muerte de la Virgen no pudo coincidir con el concilio de Jerusalén, de que habla San Lucas, puesto que éste fué antes de la conversión de Dionisio.

Sentado, pues, que el Concilio de Jerusalén fué, o pudo ser, antes de la muerte de la Virgen Santísima, añade Suárez: «*possumus probabiliter coniectare in illo Concilio punctum etiam hoc de conceptione virginis sanctissimae fuisse tractatum*» (f. 3v.) Y la razón es que en las *Constituciones Apostólicas* se dice de este particular: «*His litteris* [13] *missis remansimus pluribus diebus Hierosolymis, conquirentes una, quae in communem utilitatem ad correctionem spectabant*» [14]. Uno de estos puntos podría ser el que nos ocupa. Lo cual puede confirmarse con la práctica de los Concilios, en los que a propósito de una cuestión central se discuten o tratan otras muchas con ella relacionadas. Como quiera, pues, que allí se trató de la cesación de la ley, era muy razonable que se tocase el punto de la justificación por Cristo, que sustituyó a la ley. Como se ve, muy relacionada está con estas doctrinas la del pecado original, como ocurre en San Pablo. Y este tema traía naturalmente consigo la exención por parte de la Virgen María; y los Apóstoles pudieron ocuparse de ella por la reverencia que profesaban a la Señora, por hallarse allí San Juan, que tanto se cuidaba de ella y de su honra, y por la misma conexión de la materia, como ocurrió en Trento, cuando al estudiar la justificación definieron sobre el pecado original y hablaron de la excepción por parte de la Virgen Santísima.

Por otro lado, no hay que suponer que los Apóstoles ignorasen este privilegio mariano, como no ignoraron su santificación antes del nacimiento (doctrina que nadie niega) y su exención de pecado actual.

Ni fué óbice, para que se tratara este punto, la presencia de la Virgen; pues ni era menester que ella se hallara presente en el Concilio o discusiones de los Apóstoles, ni podía derivarse engreimiento alguno en ella, ni fué menester que le comunicaran luego todo cuanto habían disputado y decidido.

No puede, por tanto, negarse absolutamente la posibilidad de un concilio apostólico que antes de la muerte de la Virgen se ocupase de este punto, o que los Apóstoles hubiesen definido cosa alguna sobre

---

[13] Se refiere a la carta de los Apóstoles a la Iglesia de Antioquía, de que habla S. Lucas en los Hechos de los Apóstoles, c. 15.

[14] *Const. Apost.*, l. 6. c. 12. Cita Suárez conforme al texto griego (ed. FUNK, p. 333). En el texto latino, las últimas palabras pertenecen ya al capítulo 13. La cita de Suárez es muy exacta.

este particular de la concepción inmaculada de María. Aquí insiste Suárez en probar cómo es posible, más aún conveniente, concordar Act 15 con Gal 2, y cómo en el Concilio Jerosolimitano se pudieron debatir las doctrinas de la justificación. Este estudio, que abarca los fol. 5v-8v, delata en Suárez a un exegeta formidable y conocedor perfecto de la historia eclesiástica primitiva y particularmente de San Pablo.

Pasa luego (fol. 9r) al *segundo punto de la dificultad*, a saber: Cecilio no pudo tener noticia de un Concilio Apostólico celebrado después de la muerte de la Virgen, por ser improbable este Concilio y porque San Cecilio murió antes.

A esto responde Suárez que, en primer lugar, es verosímil que se celebrase un concilio, o algo parecido, después de la muerte de María, y precisamente con ocasión de esa muerte. Porque Dionisio, al tratar del tránsito de la Señora, dice: *et post eius intuitum, Apostolis ac ceteris, qui convenerant, placuisse ut infinite potentem divinae virtutis bonitatem Pontifices laudarent omnes, quisque pro suo captu* [15]. Si los Apóstoles, cada uno según su capacidad, alabaron las grandezas que Dios omnipotente había obrado en su santísima Madre, es muy natural que alabasen su concepción inmaculada.

En cuanto a la muerte de San Cecilio y sus compañeros, pueden tenerse en cuenta dos fuentes históricas: la documentación antigua y los hallazgos en el Sacro Monte de Granada.

La documentación antigua no ha de hacernos retroceder, porque, si bien unas fuentes nos dicen que San Cecilio y sus compañeros fueron martirizados en mayo del año segundo de Nerón, y, por tanto, tres meses antes que la Virgen muriese, otros documentos, sin embargo, nos hacen suponer lo contrario; puesto que afirman que Cecilio y sus compañeros fueron consagrados Obispos en Roma por los Apóstoles Pedro y Pablo. Ahora bien, S. Pablo no llegó a Roma hasta el tercer año de Nerón, septuagésimo cuarto del nacimiento de la Virgen [aquí Suárez hace de nuevo un erudito estudio cronológico de la edad de la Virgen, tiempo de la conversión de San Pablo, etc.]. Por tanto, suponiendo que la Virgen Santísima muriese a los setenta y dos años, habían pasado ya dos desde su glorioso tránsito. Desde la llegada de San Pablo a Roma hasta el martirio de San Cecilio y sus seis compañe-

---

[15] *De Divinis nominibus* c. 3: MG 3, 682-683. La cita, tal como la trae Suárez, si bien conserva el sentido sustancialmente, no coincide ni con la de Migne, ni con ninguna de las que transcribe CHEVALIER en su monumental edición: *Dyonisiaca* 1, 136, Desclée, 1937.

ros, transcurrieron todavía algunos años, como es evidente por los hechos que de ellos nos cuentan las historias. Por consiguiente, mal pudo Cecilio morir antes que la Virgen María.

Pero los plomos granadinos afirman que Cecilio, con sus compañeros, fueron muertos en el año segundo de Nerón; por lo cual, o hay que rechazar esos plomos, o habrá que admitir la dificultad de la imposibilidad del mencionado concilio. Suárez no puede rechazar la autoridad de los plomos (pues precisamente se trata de ver si la argumentación intrínseca de los mismos los hace improbables), y halla una solución tomada de López Madera, el cual dice que los siete Obispos no fueron enviados desde Roma por los Apóstoles Pedro y Pablo, sino desde Jerusalén por Pedro y Santiago; o si fueron enviados desde Roma, lo fueron por sólo el Apóstol Pedro en el año tercero de Claudio. Lo cual concuerda con las fechas que asigna Baronio. Por lo demás, advierte muy razonablemente Suárez que nadie puede apoyarse en la autoridad de los plomos para afirmar la fecha de la muerte de esos primeros Obispos españoles, puesto que habrá que admitir también los demás datos que no concuerdan con esa fecha. Suárez se inclina a creer que, ciertamente, murieron Cecilio y sus compañeros en el segundo año de Nerón, por lo cual es menester que la muerte de la Virgen María ocurriese antes de ese año, y el concilio de que habla Dionisio, también. Según esto, la Virgen Santísima no habría muerto a los setenta y dos años, sino antes; en lo cual Suárez no ve dificultad alguna, pues los cómputos en que puede basarse la fecha de la muerte de María no son tan exactos que exijan necesariamente setenta y dos años de vida.

Queda aquí truncado el hilo del discurso por la desaparición de dos folios del manuscrito (fol. 13 y 14), en los que se terminaba la disquisición acerca de la primera dificultad y se comenzaba la solución de la segunda.

> 2.ª DIFICULTAD: Secundum argumentum est, quia considerata qualitate ipsius rei, vel materiae verisimile non est ab Apostolis fuisse aliquando in Concilio agitatam, aut definitam. Tum quia nulla tunc potuit esse occasio tractandi de re, quae nec de salute fidelium erat necessaria, nec de illa orta fuerat controversia, et multa erant alia graviora, magisque necessaria mysteria in quibus declarandis ac persuadendis satis erant Apostoli occupati. Tum etiam, quia, si hoc definivissent, utique illud Ecclesiae tradidissent ac publice promulgassent; sicut perpetuam virginitatem, et similia docuerunt: *non est autem* verisimile hoc promulgasse: *Ergo* nec definivisse. *Minor probatur:* quia, si haec veritas fuisset Ecclesiae ita publice proposita, non tam facile memoria excidisset, sed aliqua eius memoria in antiquis Pa-

trum monumentis inveniretur; *nullum autem est* de tali re antiquitatis vestigium; *ergo* (fol. 1v-2r).

En los folios desaparecidos debía Suárez refutar la primera razón de esta dificultad, a saber, que la calidad de la materia no hacía probable que los Apóstoles la hubiesen tocado en algún Concilio. Pero ya sobre esto había hablado el mismo Suárez al responder a la primera dificultad, mostrando cómo podía relacionarse la doctrina del pecado original con la materia del Concilio Jerosolimitano. Ahora dice (fol. 14r) que toda la dificultad ha de concentrarse en la oportunidad que tuvieran los Apóstoles de tratar de la concepción inmaculada de María; a lo que responde remitiendo a cuanto lleva dicho.

A lo que se alega que si lo hubiesen definido, lo habrían promulgado públicamente, replica Suárez que no sabemos con certeza cómo se comportaban los Apóstoles en la variedad de ocasiones, de tratar o exponer o promulgar esta doctrina de la concepción de María. Porque no era necesario que promulgasen públicamente todo cuanto entre sí discutían y acordaban. tanto menos cuanto esta verdad no era tan necesaria para la salvación. Por lo demás, no todos los misterios se han de predicar al pueblo, ni éste ha de dar su juicio en la causa.

Por último, tampoco ha de hacer dificultad el que una verdad predicada y promulgada por los Apóstoles pueda caer en olvido, o por lo menos no sea propuesta con aquella certeza con que ellos la declararon; puesto que hay muchas verdades que los Apóstoles evidentemente las enseñaron y, sin embargo, con el transcurso del tiempo llegaron a ponerse en duda, por lo menos respecto del grado de certeza, como, por ejemplo, la canonicidad del Eclesiástico, el que un simple sacerdote pueda ser ministro de la confirmación, etc. Pueden los Apóstoles haber declarado alguna verdad, y después no constarnos claramente de aquella declaración apostólica. Así, cuando se trata de privilegios marianos, hay que distinguir entre los que están íntimamente unidos a los misterios de Cristo y que directamente les afectan, como la virginidad perpetua, y los que por ciertas congruencias están unidos a los misterios de la fe. Los primeros eran enseñados y predicados frecuentemente; los segundos, aunque es de suponer que fueron predicados por los Apóstoles, no ponían, sin embargo, en ellos la fuerza e insistencia que en los otros, por lo cual podían con el tiempo desdibujarse y aun ponerse en duda. Sin embargo, jamás permitió Dios que fueran estas verdades del todo olvidadas, pues siempre se observaron vestigios de ellas, como ocurre en el caso de la concepción inmaculada de María.

Una tercera dificultad proponen los adversarios de los plomos. Hela aquí:

> 3.ª DIFICULTAD: Tertio ac praecipua, quia Sixtus IV [16] pro certo supponit et tradit *nihil de hac re fuisse ab Apostolica Sede decisum* [17]. Sedes autem Apostolica in ipsis Apostolis, id est, in principe eorum Petro coepit, nihil ergo de hac re fuit a Petro definitum, ergo nec a Concilio Apostolico, quod sine Petro celebratum non est, ut per se constat. Dices Pontificem loqui de Sede Apostolica Romana, seu Romae cathedra. Sed hoc nullius momenti est: quia mens Pontificis ibi fuit dicere Pontificia auctoritate nihil unquam fuisse in hoc puncto definitum. Ergo comprehendit omne tempus illius Sedis sive Romae, sive alibi fuerit... Adde praeterea Sedem Apostolicam vivente adhuc Virgine Romae incepisse, ac proinde, iuxta superius dicta, non potuisse definitionem huiusmodi antea fieri: si postquam Petrus Sedem suam Romae collocavit, facta non est (fol. 2r).

El sentido de la Constitución de Sixto (D 735) es que la Iglesia Romana no ha dado ninguna definición ex cathedra de la que conste con certeza. No decide si los Apóstoles definieron o no esa verdad; y así tampoco lo excluye; solamente quiere notar que ahora, como no consta con certeza de la tal definición, no puede obligar como pudo entonces. Así resuelve Suárez esta dificultad.

Por último, se proponía una cuarta dificultad sacada de la terminología anacrónica que aparecía en el texto en cuestión de San Cecilio:

> 4.ª DIFICULTAD: Quarta dubitandi ratio ex verbis ipsis, quibus haec definitio in praedicto libro refertur, suboritur. Tum quia verbum illud, *Peccatum originarium,* non redolet antiquitatem, est enim locutionis phrasis nimis nova, et scholastica; tum etiam quia comminationes illae, *erit maledictus, salutem non consequetur, in aeternum damnabitur,* non solum Apostolorum gravitatem et auctoritatem non indicant, verum etiam in posterioribus conciliis usitatae non sunt; et quando aliqua similia verba, quasi per exaggerationem, vel ad terrorem interdum adduntur in aliquibus conciliis, solum est quando haereticorum pertinacia quodammodo cogit, ut ipsi terreantur, et alii timeant, idque solum in rebus gravissimis et maxime necessariis. Quae omnia in praesenti materia et in illa aetate locum non habebant. Ergo (fol. 2r-2v).

Esta dificultad la había sentido Suárez ya desde un principio. Apenas recibidos los primeros escritos granadinos, consultado sobre la ma-

---

[16] Const. *Grave nimis:* Extravagantes comunes l. 3, tit. 12 *de Reliquiis et veneral. Sanctorum;* ed. Friedberg 2, 1285-1286.

[17] El subrayado es de mano del propio Suárez.

teria, no quiso contestar ni inclinarse a un parecer sin antes haberse cerciorado de la exactitud de la traducción. Por esto escribía al P. Ignacio de las Casas, insigne arabista:

> De Granada me consulta una persona particular, que no toca al Arzobispo, sobre el punto *De Conceptione Virginis*, que dice haberse hallado en el libro de Santo Cecilio que se intitula *De la casa de la gloria y de la casa del tormento*. No he querido responder hasta tener alguna luz de VR., a quien pido me haga caridad de escribirme luego las palabras formales tocantes a este punto de la Concepción que en aquel libro hay; y si hay alguna que se pueda traducir por diversos términos latinos, me los diga todos. A mí me escriben que dice así: *La Virgen, etc., fué preservada del pecado primero originario*. Deseo saber si esta palabra *originario* está allí con propiedad, o si se puede traducir de otra manera la palabra que le corresponde, o si basta aquella pecado *primero*, y si está también ésta.
>
> Más dice, que *esta verdad es concilio apostólico*. Deseo saber si están bien traducidas estas palabras, y en especial si aquella palabra *concilio* está en la propia lengua con toda su propiedad; y si se podría traducir por sentencia apostólica o doctrina de los Apóstoles, o verdad dicha *in conventu apostolico, vel quid simile*, aunque aquella palabra *concilio* no se verificase con rigor.
>
> Más añade, que *el que lo negare será maldito y descomulgado y condemnado. In singulis verbis* deseo lo mismo, y particularmente de la segunda, *scilicet descomulgado*, si está con propiedad o si es palabra más general, como *anathema* o *quid simile* [18].

Ya se ve el cuidado que tuvo Suárez en querer precisar las palabras. La respuesta del P. Ignacio de las Casas debió de dejar las cosas tal como estaban, pues el Doctor Piadoso responde a la objeción propuesta advirtiendo que la palabra *pecado originario* «ex sola translatione non posse nobis constare, qualis sit vox, quae in ipso originali libro continetur, et an in illa lingua censenda sit nova, vel antiqua» (fol. 16r).

En cuanto a las conminaciones inconvenientes, impropias de la mansedumbre y gravedad apostólicas, nota Suárez que por el contexto más bien hay que tenerlas por añadidura de Cecilio que por texto del canon apostólico. Con lo cual pierde toda su fuerza la dificultad que de ellas se movía.

El colofón del manuscrito resume bien la doctrina y la forma de este inédito suareciano: *Defendi verisimiliter potest immaculatam Beatissimae Virginis conceptionem olim esse traditam ab Apostolis, et*

---

[18] Abril, 1601. Granada, Archivo del Sacro Monte, leg. 6 n. 1. fol. 204. Nosotros la hemos tomado de SCORRAILLE, l. c. 2, 227-228.

in concilio Apostolico definitam. Eruditissimi operis Auctore Patre Xuarez Societatis Jesu (fol. 16v).

B. La Concepción inmaculada de María

Hemos cotejado detenidamente el escrito suareciano, que el Ilmo Malou intituló *breve tratado sobre la Inmaculada* [19], con la disp. XXVII del *De Mysteriis Vitae Christi*, y hemos comprobado que ésta es una ampliación y perfeccionamiento de la anterior, redactada ya en una forma definitiva y encuadrada en el marco de las cuestiones del grueso volumen segundo *in tertiam partem Divi Thomae*. Por esta causa, nos limitaremos a resumir la doctrina que Suárez expone en la disp. XXVII mencionada [20].

Había comenzado Suárez su *Mariología* con la exposición de la doctrina sobre la divina maternidad; siguió luego con la «perfección natural y linaje de la Bienaventurada Virgen María», y pasó en seguida a la *santificación* de la Santísima Virgen. Esta es la parte que nos interesa.

Seis secciones abarca esta disputa. La PRIMERA es: *¿La bienaventurada Virgen María fué santificada en el seno de su madre?* La respuesta es afirmativa, sin duda alguna posible; es doctrina tan cierta, que la contraria sería por lo menos temeraria; más aún, aunque no fuera herético el negarlo, por cuanto no ha sido definido como verdad de fe, sin embargo, «lo creo erróneo o próximo al error».

La SEGUNDA SECCIÓN se pregunta: *¿La bienaventurada Virgen pecó en Adán y, por lo mismo, por exigencia de su concepción, estuvo sujeta al pecado original?* Aquí todavía no se pregunta qué clase de obligación contrajo María, si fué próxima o remota; sino simplemente se pregunta si estuvo sometida a la ley general del pecado original, o en otros términos, si fué redimida por Cristo.

A esta cuestión, sin vacilar, contesta Suárez: «*Primum omnium statuendum est Beatam Virginem fuisse a Christo redemptam, quia Christus fuit universalis redemptor generis humani, et pro omnibus*

---

[19] *Opuscula sex inedita...*, pp. 238-253.

[20] Puede verse esta disp. 27, en el vol. 1 de *Los Misterios de la Vida de Cristo*, trad. castellana del P. ROMUALDO GALDOS, S. J. B. A. C., pp. 60-116. En esta edición el P. Galdos no siguió la división en *cuestiones*, sino en *disputas;* ésta es la tercera. Es de lamentar que el traductor no hubiera modernizado las citas de Suárez, refiriéndose a ediciones que están ahora más a mano, sobre todo ML y MG.

mortuus est. Exceptuar a alguien sería contrario a la fe; el sentido de la Iglesia es muy claro en este punto; exceptuar a la Virgen de esta redención sería de alguna manera derogar a la dignidad de Cristo. Para Suárez éste es un principio inconcuso, del que no nos podemos apartar. Pero esto supuesto, surge la dificultad de si la Virgen necesitó de esta redención porque pecase en Adán y por lo mismo estuviese sometida a la culpa original; o si, por el contrario, sin estos requisitos pudo darse una verdadera redención. Aquí entra ya Suárez en la cuestión del débito, de que nos ocuparemos más adelante, dejando para entonces las razones que aquí aduce.

En la SECCIÓN TERCERA rechaza la posibilidad de una santificación antes de la animación, puesto que el alma es la que formalmente se santifica, y la materia (embrión) no puede ofrecer pecado propiamente, como quiera que éste (el pecado original) no consiste en nada físico que afecte al cuerpo.

Antes de llegar a la doctrina propiamente de la exención de pecado original, se pregunta todavía Suárez, en la SECCIÓN CUARTA, *si pudo María ser santificada en el mismo instante de su concepción*.

Siguiendo su habitual sistema, comienza por las razones que inducen a la sentencia negativa. Estas son:

1.ª María pecó en Adán, como queda dicho en la sección segunda, y por consiguiente, quedó incluída en el decreto divino de la incursión en el pecado original, ya que los decretos divinos son inmutables. Esta dificultad queda resuelta distinguiendo en Dios una voluntad general, que dió el decreto, y otra particular que decretó la excepción en favor de la Virgen.

2.ª razón del adversario: María tuvo el débito del pecado original; es así que no pudo tenerlo antes de existir, luego lo tuvo al comenzar su existencia; y por lo mismo, no pudo ser santificada en el mismo instante de su concepción.

Dos soluciones se le ofrecen a Suárez: *a*) Bastaría que el débito no fuese en la misma persona de María, sino en raíz, a saber, en sus padres, en el semen, o en el feto antes de la animación. Esta solución, sin embargo, no le satisface ni se la hace propia. *b*) Hay que distinguir prioridad de naturaleza y de tiempo. En prioridad de naturaleza, el hombre ha de considerarse existente antes que pueda ser pecador o justo; en la Virgen, esta prioridad supone, en el orden lógico, una existencia necesitada de contraer el pecado original antes de que sea impedida la contracción del mismo.

Además, hay que tener en cuenta qué quiere decir *ser obnoxio al pecado original*. Significa que en el momento en que es concebida la

prole, de tal manera están dispuestas las causas propias, que necesariamente hayan de acarrear el pecado original, si Dios no lo impide con la infusión de la gracia santificante. Y esta disposición existe en el mismo instante de la animación de la Virgen.

Por consiguiente, pudo la Virgen Santísima ser santificada en el primer instante de su concepción, por más que tuviera el débito próximo de contraer el pecado. Esta es la solución que Suárez propone como propia y más verdadera.

Con esta escalonada preparación ha llegado el Doctor Eximio al punto culminante: *¿Pudo la Virgen María ser preservada del pecado original y santificada en el primer instante de su concepción?* Resuelve la cuestión en la SECCIÓN QUINTA, que vamos a resumir. Tres son las opiniones de los autores:

1.ª opinión: Fué simultáneamente concebida en pecado y santificada. Así opinó Enrique Gandavense. Esta sentencia es imposible, porque en un mismo instante no pueden darse juntamente dos términos opuestos: pecado y gracia.

2.ª opinión: Fué concebida en pecado y poco después santificada. Así opinaron casi todos los antiguos escolásticos: Los Santos Tomás, Buenaventura, Alberto Magno, y los teólogos Ricardo de S. Víctor, Paludano, Durando, Capreolo, Alejandro de Hales, Enrique de Gante, Gregorio, Antonino, Torquemada, Cayetano y el Ferrariense. Los cuales se fundan en cuatro argumentos:

a) *En la Sagrada Escritura,* que tiene las afirmaciones generales de que nadie está exento del pecado original; de que todos pecaron en Adán, etc.

b) *En definiciones Conciliares,* que afirman generalmente la universalidad de la redención y la transmisión general del pecado original.

c) *En los Santos Padres,* de los cuales cita Capreolo cuarenta, Cayetano quince y Cano afirma que ninguno enseñó lo contrario. Además, de estos Padres: 1) unos emplean locuciones generales y universales acerca de la transmisión del pecado original; 2) otros no hablan con bastante claridad; 3) otros afirman que la Virgen fué limpiada; 4) los hay que enseñan abiertamente la incursión en pecado original (San Bernardo, Ruperto, y se aducen también San Antonio de Padua y Gerardo, obispo y mártir).

d) *En razones teológicas:* 1. La Virgen fué redimida. 2. S. Pablo: Si uno murió por todos, luego todos murieron (2 Cor 5); por consiguiente, la Virgen murió también la muerte del pecado original. 3. En la Virgen hubo la raíz del pecado original, que es la concepción libidinosa

por parte de los padres. 4. Sufrió también las secuelas del pecado: muerte, dolores, etc.; luego tuvo el pecado. 5. Porque si hubiera muerto antes que Cristo, habría visto en seguida a Dios, lo cual no está conforme con los principios teológicos. 6. Por último, si ella hubiese sido concebida sin pecado, se quitaría a Cristo la prerrogativa de gozar él de un privilegio singular.

3.ª opinión: Fué concebida sin pecado. Esta sentencia la afirmaron graves escolásticos: Escoto, Aureolo, Gabriel Biel, Tomás de Argentina, Almaino, Dionisio Cartujano, Bacón, Mairon, Alejandro de Hales, (quien antes defendía lo contrario, pero al final de su vida cambió de opinión), Marsilio, el Abulense, Gerson, Lipomano, Dried, Roffens, Clicthove, Galatino, Nicolás de Cusa, Jaime de Valencia, Viguer, Castro, Vega, el Cordobense, Catarino, Covarrubias, Navarro. La sentencia afirmativa se prueba con los mismos capítulos de argumentación de que se servía la opinión anterior, de suerte que con ellos va a la vez Suárez probando su doctrina y refutando la del adversario, aunque luego se ocupa directamente de las objeciones.

a) *Argumentos de Escritura:* 1. La Sagrada Escritura en ningún lugar niega expresamente a la Virgen este privilegio de su concepción inmaculada. Luego, por esta parte no hay necesidad de negarlo si se ofrecen razones o fundamento para suponerlo. De hecho, el Concilio Tridentino [21] y Sixto IV [22], tratando de los textos en que se afirma la ley universal del pecado original, afirman expresamente que no era su voluntad incluir en ellos a la Virgen Santísima, y no es contrario a las Sagradas Escrituras afirmar este privilegio mariano. Luego es evidente que los argumentos sacados de la Escritura en contra del privilegio no son satisfactorios.

2. La misma Escritura tiene otra serie de textos universales que se refieren a la universalidad de los pecados actuales y, sin embargo, es de fe que hay que excluir de tales afirmaciones universales a la Virgen María. Por consiguiente, lo mismo puede ocurrir en este caso.

3. Los textos, en que se llama a la Virgen llena de gracia, incluyen todos los dones convenientes a la dignidad de Madre de Dios; de donde deducen los Padres y teólogos la inmunidad de pecado actual. Por la misma razón, pues, se la debe eximir del pecado original. Así adquieren pleno sentido las palabras de Santa Isabel: *benedicta tu in*

---

21 Ses. 5.ª, Decreto sobre el Pecado Original: D 796, 6.

22 Sixto IV, Const. *Grave nimis:* D 735; ed. Friedberg 2, 1285-1286.

mulieribus et benedictus fructus ventris tui, y las de la Virgen: *quia fecit mihi magna qui potens est;* etc.

4. Aunque el sentido espiritual de la Escritura no puede aducirse como un argumento incontrovertible, sin embargo, supuesta la explicación e interpretación que le da la Iglesia, es una buena congruencia. A este propósito se aducen los textos Cant 2: *sicut lilium inter spinas;* c. 4: *hortus conclusus...*; c. 6: *quae est ista quae procedit sicut sol...*; Iob 3: *Expectet lucem et non videat, neque ortum surgentis aurorae;* Ps 45: *sanctificavit tabernaculum suum Altissimus;* Ps 88: *Thronus eius sicut sol...*; y fácilmente pueden aplicarse a este privilegio los Salmos 84, 86, 92.

5. Por último, Gen 3, 15, como lo interpretan los Padres Agustín, Ambrosio, Gregorio, Bernardo, Euquerio, Beda y otros, que entienden se refiere a la Virgen, cuyas enemistades perpetuas con el demonio prenunció Dios.

b) *La autoridad de la Iglesia.* 1. Aquí asevera Suárez: *et primum omnium magni ponderis est totius Ecclesiae fere universalis consensus.* Si hablaron poco los antiguos acerca de este privilegio, fué porque el Espíritu Santo *paulatim suam Ecclesiam docet,* y además porque asuntos y cuestiones más importantes les tenían ocupados. Pero desde hace unos quinientos años, cuando comenzó a proponerse la cuestión de la Inmaculada Concepción de María, tanto entusiasmó los ánimos *ut iam fere omnium consensione recepta sit.* Más aún, de doscientos años acá casi todos los escritores eclesiásticos, los Obispos, casi todas las Ordenes religiosas y Universidades han suscrito esta doctrina, de tal suerte que las Universidades de París, Valencia y otras no confieren el doctorado en Teología a quien no haya jurado no opugnar jamás esta verdad.

2. Se celebra la fiesta desde hace mil años en Oriente y quinientos en Occidente; y hace más de doscientos años se concedieron indulgencias. De manera que parece como si en cierta manera la Iglesia hubiese canonizado la Concepción Inmaculada de la Virgen. No es, pues, piadoso creer que la Iglesia erró en materia tan grave, o que se ha basado en un fundamento falso.

Aquí se ocurren algunas objeciones: 1.ª Quizás el fin de la festividad no es la santificación de aquella concepción, sino porque ella fué el principio de grandes bienes. — *Resp.* No; porque no se celebra únicamente en acción de gracias, sino también en honor de la Virgen. Además, Sto. Tomás, S. Bernardo y S. Ildefonso, dicen que basta que la Iglesia celebre la fiesta de la Natividad de María para deducir que esa natividad fué santa; luego, por igual razón,

basta que se celebre la concepción para que se deduzca ser santa. Añádase a eso que algunos Martirologios expresamente dicen que se festeja la concepción porque fué toda pura y santa.

2.ª Se celebra la santificación, no precisamente la concepción.—*Resp.* Tampoco; porque: a) S. Bernardo no lo entendía así, sino de la concepción; b) lo mismo se diga del Concilio de Basilea; c) igualmente Sixto IV; d) y asimismo el Concilio Tridentino. e) También es falso decir que el día de la Natividad se festeja la santificación de la Virgen; porque la Iglesia propiamente celebra y honra los mismos misterios y privilegios de la Concepción y Natividad.

3. Corrobora Suárez el argumento deducido de la fiesta, recordando que la ocasión de la festividad la dió un prodigio, que San Bernardo menciona y no lo rechaza como falso, sino que lo tiene por dudoso, mientras que San Buenaventura y Enrique de Gante lo consideran auténtico «no sé, con todo, en qué sentido lo interpretan». Marsilio aduce otras tres revelaciones, que dice ser graves y confirmadas con milagros. Puede añadirse la revelación hecha a Santa Brígida. Es verdad que en contra afirma Cayetano (aduciendo el testimonio de San Antonino) que la revelación contraria se hizo a Santa Catalina de Siena; pero ni en la cita aducida de San Antonino, ni en la vida de la Santa se encuentra tal testimonio; sino que parece haber sido inventada cuando era necesaria para corroborar la autoridad de la sentencia contraria.

4. Se confirma el argumento con alguna congruencia, cual es que Julio II, León X y Alejandro VI aprobaron una orden o instituto religioso que tomó por titular la Inmaculada.

5. Por último, no es despreciable el testimonio del Concilio de Basilea; pues si bien es verdad que cuando definió la doctrina referente a la Inmaculada, era acéfalo, sin embargo, en esta materia estaban conformes todos los teólogos allí reunidos, los cuales no eran de poca autoridad, y en esto representaban el sentir general de la Iglesia.

c) *Los Santos Padres.* También esta argumentación la divide el P. Suárez en los mismos capítulos con que consideró los textos de los adversarios, y al mismo tiempo va refutándolos. Luego, más expresamente, explica los textos en contra.

1. Algunos Padres hablan expresamente de la Virgen y sus relaciones con el pecado original: San Juan Damasceno, San Lorenzo Justiniano, el Idiota, S. Cirilo Alejandrino (en un texto que es de Clicthove, como advierte muy sinceramente el Doctor Eximio, pero

añade que existen otros textos del mismo Cirilo admisibles para nuestro caso), Sedulio y San Vicente Ferrer.

2. Otros Padres hablan de la Virgen Santísima y afirman que estuvo libre e inmune de toda culpa: S. Agustín, el Pseudo-Bernardo (sermón sobre la Salve Regina), S. Cipriano, S. Ambrosio, S. Jerónimo, Sofronio, S. Bruno, Ricardo Victorino, S. Pedro Damián, Arator.

> Acerca del célebre texto de S. Agustín [23] demuestra Suárez que no puede restringirse a los pecados actuales, porque: a) en todo el libro se habla en general contra los pelagianos, y no quiere exceptuar S. Agustín ni a los niños; b) si solamente se tratase de pecados actuales habría que mencionar o exceptuar también a los niños que mueren antes del uso de razón; c) las mismas palabras lo prueban (y las recorre Suárez una por una).

3. Llaman Inmaculada a la Virgen, incontaminada, más pura que los ángeles y con otras expresiones semejantes: Liturgia de Santiago, S. Andrés (según las Actas de Abdías), Concilio Niceno II, Concilio Francofordense, S. Efrén, Orígenes, S. Andrés Cretense, Eutimio, San Anselmo, Sto. Tomás exponiendo a Anselmo, Teodoreto, Fulberto Carnotense, Gregorio Nazianceno, Ricardo Victorino y Crisipo de Jerusalén.

4. Ni faltan Padres que asientan este principio: Todos los dones de gracia concedidos a otros hay que suponerlos en María lo más perfectamente posible. Ahora bien, uno de esos dones divinos principales fué la creación de los primeros hombres en estado de gracia, sin pecado. Hay, pues, también que concederle a María santísima este singular privilegio. Este punto lo tratará Suárez con más detención en otro lugar.

5. Finalmente, se confirma esto por lo que afirman algunos Padres, a saber, que el pecado original y el imperio del demonio fueron destruídos por María Santísima. Por tanto, no convenía en modo alguno que estuviera sometida al pecado aquella por la cual el mismo pecado había de ser arrojado. Así se expresan S. Cirilo, S. Ireneo, S. Andrés Cretense, S. Agustín, S. Epifanio, S. Lorenzo Justiniano, Inocencio III, S. Bruno, Hesiquio, S. Anselmo.

6. En cuanto a los textos o citas de los adversarios, dice, en parte nos favorecen y en parte admiten explicaciones:

---

[23] *De Natura et gratia*, c. 36, n. 42: *excepta itaque Sancta Virgine Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem...*: ML 44, 267.

a) Unos textos no tienen sino frases generales acerca de la universalidad de la redención, del pecado original, etc.; y tienen el mismo significado que las parecidas frases de la Escritura y de los Concilios. Por tanto no excluyen a la Virgen porque, cuando exceptúan solamente a Cristo, se refieren a la exclusión *per se;* como cuando se dice: sólo Dios es bueno. Y es claro que se han de interpretar así, porque muchas veces se refieren también a los pecados actuales, de los cuales consta ciertamente que la Virgen estuvo exenta, y sin embargo aquellos textos no la excluyen.

b) Examina ahora Suárez algunos textos más difíciles. Y primeramente dos de S. Agustín: *Caro Virginis fuit caro peccati* [24]; *mortua est propter peccatum Adae* [25]. Ambos textos hay que referirlos al debitum próximo en que incurrió la Virgen. En cuanto al segundo hace hincapié en que no dice S. Agustín simplemente: *propter peccatum,* sino que añade *Adae;* es decir, por causa del pecado de Adán, al que ella estaba unida, aunque no lo contrajo personalmente.

S. Ambrosio no dice: *carnem Christi in matre fuisse obnoxiam peccato* [26], sino *in parentibus.* Lo cual puede referirse a Adán o a sus progenitores. En cambio, si se tratase de Cristo, no podría decirse que su carne había sido obnoxia al pecado *neque in se, neque in matre, neque in parentibus,* porque no descendió de ellos por vía seminal, sino, a lo más, *materialiter,* es decir, por cuanto que la misma carne de los antepasados, en la cual se contenía en cierta manera la carne de Cristo, estuvo obnoxia al pecado.

El texto que se aduce de Eusebio Emiseno [27] puede admitirse perfectamente, porque solamente dice que *per se* ni siquiera la Virgen estuvo exenta de pecado. Y esto es mucha verdad; solamente Cristo estuvo libre de pecado *per se,* es decir, por sí mismo. María lo estuvo por Cristo.

S. Anselmo: Sus palabras [28] se refieren no solamente a la concepción, sino también a la natividad, y por tanto en todo caso hay que explicarlas. Además, no son suyas, sino de Blosio que objeta

---

[24] *De peccat. merit. et remis.* l. 2 c. 24, n. 38: ML 44, 174.

[25] *In Ps. 34: Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata.* (Serm. 2, 3: ML 36, 335). Suárez lee: *Maria... mortua est propter peccatum Adae;* como lo trae la ed. Lovaniense y varios códices.

[26] El texto de S. Ambrosio (*Serm. 6 in Ps. 118,* n. 21: ML 15, 1342) es: *Venit Dominus Iesus, et in carne peccato obnoxia militiam virtutis exercuit* (CSEL 62, 119). Los editores de Migne, advierten en este pasaje: *Hunc locum Catharinus... laudat, sed ita refert: Et in carne quae peccato in matre fuerat obnoxia, etc. Sed iam viris doctis observatum est haec verba* in matre *nusquam apud Ambrosium inveniri:* ML 15, 1342, nota 28.

[27] *Ab originali nexu immunis, neque ipsa Dei Genitrix fuit.* (Serm. 2 *de Nativ.*)

[28] *Virgo tamen ipsa, unde assumptus est [Christus], in iniquitatibus concepta est, et in peccatis concepit eam mater eius, et cum originali peccato nata, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. (Cur Deus homo* l. 2 c. 16: ML 158, 416; ed. F-S. Schmitt, *S. Anselmi opera omnia...* 2, 116; *Florileg. Patrist.,* fasc. 18,53).

a Anselmo, y éste le responde simplemente que la Virgen fué limpiada de toda mancha. Ahora bien, esta palabra, *limpiada,* puede equivaler a *preservada;* y así hay que entenderla si han de concordar los demás lugares de S. Anselmo, en donde dice que quien ha sido concebida ex semine y con pecado, por esa sola causa ya puede decirse concebida en pecados porque debía contraer el original. Se trata, pues, sólo del débito.

S. Bernardino de Siena expresa claramente que quiere prescindir de la cuestión; y S. Vicente Ferrer, más bien confirma nuestra sentencia.

c) Otros testimonios [29], que se aducen, pueden muy bien explicarse de la preservación del pecado. Téngase en cuenta, añade Suárez, que hay que distinguir entre concepción activa (cum libidine et concupiscentia et aliis imperfectionibus ex peccato contractis) y pasiva. Esta, aun cuando se una a la santificación, puede llamarse *purgatio, mundatio,* etc., porque se considera el término a quo, que es la negación de santidad, y además la culpa en que habría de incurrir si no existiera la preservación.

d) De los Padres, que se aducen en último lugar [30], nota escrupulosamente el Doctor Eximio: el texto de Gerardo no lo he encontrado; ni tampoco el de S. Antonio de Padua [31], puesto que los sermones que corren no tienen este pasaje. De Ruperto [32], confieso que defendió la sentencia contraria, y también S. Bernardo [33], movido, como dice, por la novedad de una fiesta que se introducía por autoridad privada y sin aprobación de la Iglesia Romana. Por tanto, si hoy viviera, al ver la fiesta eclesiástica generalizada, y que los Romanos Pontífices favorecen esta opinión, no hay duda de que la abrazaría. Lo mismo se diga de Santo Tomás, que tenía en más la autoridad de la Iglesia que la de cualquiera otro Santo o Doctor [34].

d) El cuarto capítulo de argumento lo dan las razones tomadas *ex rei decentia ei providentia Dei,* según aquel principio de S. Agustín: *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, id scias fecisse deum* [35]. Estas razones son:

---

[29] Son: S. Gregorio Nazianzeno, S. Máximo, Remigio, Beda, Fulgencio, Crisipo de Jerusalén y Ricardo Victorino.

[30] Estos son: S. Bernardo, S. Antonio de Lisboa, Gerardo mártir.

[31] El sermón, que no tuvo a mano Suárez y, como afirma, no pudo comprobar, es el que trae MELCHOR CANO (*De locis Theol.,* l. 8 c. 1) y trata de la Natividad de la Virgen. En la edición de Locatelli ocupa las pp. 695-697. La traducción castellana se encuentra en S. DE IRAQUI, O. F. M., CAP., *San Antonio de Padua; Sermones Marianos,* Buenos Aires, 1946, pp. 73-78. Véase lo que dice acerca de la doctrina de S. Antonio sobre la Inmaculada, en la p. 58.

[32] *In Cant.* l. 1: ML 168, 841.

[33] *Epist. 174* a los canónigos de Lyon: ML 182, 332.

[34] Cf. vgr. 2. 2 q. 10 a. 12; 3 q. 68 a. 10.

[35] *De libero arbitrio* l. 3 c. 5, n. 13: ML 32, 1277. El texto de S. Agus-

1. *Por parte de Cristo Dios-Hombre en cuanto hijo verdadero de la Virgen.* Convenía que el Dios amador de la pureza y de la santidad se formara una madre, que fuese enteramente pura, santa y libre de todo pecado. Para lo cual sirven todas las razones que Santo Tomás alega en favor de la inmunidad de todo pecado actual en María [36]. Ni bastaría que fuese pura y santa en el momento de la encarnación, pues esto se diría igualmente respecto de los pecados veniales. Puede confirmarse esta razón por la semejanza que ha de mediar entre la madre y el hijo, principalmente en lo tocante a las costumbres y a la gracia. Ahora bien, según Dionisio [37], el pecado original es un hábito de desemejanza para con Dios, el cual se expele por el bautismo y la infusión de la gracia, que hace al hombre semejante a Dios. No convino, pues, que la Virgen tuviese, ni por un solo instante, ese hábito, cuando tenía que ser lo más semejante posible al Hijo, al cual había sido dada como *adiutorium simile sibi*. De esta congruencia usa San Agustín [38] (cuando dice que la carne de la Virgen había de estar inmune de corrupción, como la de su Hijo).

2. *Por parte de la gloria de Cristo redentor.* Lo que podría presentarse como una objeción lo esgrime Suárez como argumento: alguien creería que las razones o congruencias arriba apuntadas sirven únicamente en el caso en que la redención de Cristo no lo impida. Cierto; pero es cierto también que una preservación del pecado redunda más en honor de Cristo Redentor, y sirve para ilustrar más la redención. Siendo infinitos los méritos de Cristo, podían redimir de dos maneras: previniendo y curando; y convenía que de ambas maneras lo hiciese, para que se manifestara la grande eficacia de sus méritos. Y era conveniente que se realizara en su Madre esta manera más excelente de redención preventiva, ya que ella había de ser la cooperadora en la redención. Y por esto, aunque Cristo fué redentor de todos, María le llamó más especialmente *salutare meum*.

3. *Por parte de los oficios de la Virgen:* la divina maternidad y la correndención. A la primera, por ser la dignidad mayor que puede existir, corresponde la mayor gracia y el mayor amor, etc. No hay cosa más contraria a la segunda que el pecado. A eso se añade que así será Señora de todos los hombres y Reina de todos los Angeles.

---

tín dice: *Quidquid enim tibi vera ratione melius occurrerit, scias fecisse Deum tamquam bonorum omnium conditorem.*

[36] 3 q. 27 a. 5 ad 2; 3 q. 28 a. 4 ad 2.

[37] *Eccles. Hierarch.*, c. 3, 5: MG 3, 401.

[38] PS-AUGUSTINUS, *de Assumptione Virgn.*, c. 2: ML 39, 2130.

4. *Nullum gratiae beneficium alicui purae creaturae datum, Virgini negatum est.* De este principio se concluye que a María le corresponde haber sido creada en gracia, por ser esto un beneficio muy grande que fué concedido a Adán y a Eva y a los ángeles.

5. *Cristo dispensó a su Madre de otras leyes,* luego convenía que también la dispensase de la ley del pecado original. Las leyes de que la dispensó fueron: la inmunidad del fomes peccati y de la corrupción sepulcral. Siendo así que la exención del pecado original es mayor gracia que las otras exenciones, luego parece que convenía más que la eximiera de ella. Añádase a esto la inmunidad de dolor en el parto, la resurrección anticipada, la carencia de desórdenes, etc. De aquí infiere Suárez una inducción, que formula en esos términos: *Mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia.*

6. Es mayor mal el pecado original que la corrupción de la carne; si se hubiera dado a escoger a la Virgen, ella sin duda habría preferido la primera; luego parece que convenía que se le otorgase. Los autores católicos dan razones parecidas en pro de la virginidad conveniente a la Madre de Dios. Más aún, el Cordobés no duda en afirmar que debiera la Virgen haber elegido más bien el estar libre de pecado original que el ser Madre de Dios; porque es más de detestar la culpa que la carencia de cualquier bien.

7. Dios no permite ningún mal si no es para mayor bien; mas como quiera que en el presente caso no se daría mayor bien en permitir el pecado original en su Madre; luego lo tuvo Dios que evitar. Ni basta acudir a la providencia general, que tiene Dios sobre todos; puesto que con la Virgen Santísima ejerció una providencia especialísima.

Podrá objetarse que le serviría a María para mayor ejercicio de humildad. *Resp.:* Para mayor ejercicio de humildad más conduciría el permitir en ella el pecado venial. Además, la humildad se perfecciona con la luz del entendimiento, no con la experiencia del mal.

8. *Por los efectos del pecado original.* De esos efectos, unos incluyen culpa, y de ellos careció la Virgen; otros no la incluyen (como son los sufrimientos penales) y de éstos no estuvo exenta, antes bien, contribuyen al aumento de mérito y gloria. Luego si careció de aquellos que importaban culpa, mucho más había de carecer de ella misma.

9. *Por comparación con el Bautista.* Si el Bautista fué santificado en el seno materno por causa de la visita que le hizo Cristo, y en gracia a su dignidad de precursor, mucho más había de ser liberada

del pecado María por su dignidad de Madre de Dios. Y si el Bautista fué santificado antes del nacimiento, ella había de serlo mejor, o sea, en su misma concepción.

10. *Por otros efectos de la gracia divina.* Ya, en previsión de los méritos de Cristo, Dios había elegido a algunas personas, que tenían alguna relación con la Encarnación, y las había dotado de dones y gracias singulares. ¿Qué no haría para prevenir y prepararse una Madre?...

11. *Por parte de todos los hombres.* Es una gloria para la humanidad que hubiera una pura creatura dotada de tanta gracia, de tanta pureza, inocencia, etc.

12. *Por los argumentos de los teólogos.* Para demostrar la existencia de muchas perfecciones en la Virgen, los teólogos no aducen argumentos más eficaces que éstos, y los tienen por buenos y sólidos, con decir que así convenía a la dignidad de Madre de Dios. Luego también estos argumentos valen en el presente caso, si no se oponen otras razones poderosas. Y si se niega este privilegio, se debilita mucho aquel modo de argüir. Ni vale decir que para aquellas perfecciones existen mejores argumentos de autoridades; pues no es verdad, sobre todo si se tiene en cuenta el tiempo en que comenzó a hablarse de ellos, como, por ejemplo, la muerte y la resurrección de María Santísima.

13. Finalmente, la Iglesia nos autoriza para interpretar las Escrituras en favor de una concepción inmaculada, concede indulgencias, etcétera. Eso quiere decir que, siendo ésta una sentencia sólidamente piadosa, es más razonable que nos inclinemos a ella, siguiendo la invitación de la Iglesia.

14. A estos argumentos de congruencia hay que añadir *la solución de las dificultades,* puesto que todas pueden solventarse suficientemente. Estas dificultades de hecho las ha resuelto ya Suárez en el transcurso de la argumentación, y ahora las resume brevemente. Sólo la dificultad quinta da pie a una disquisición minuciosa: Si la Virgen hubiera muerto antes que Cristo, ¿habría ido al seno de Abrahán, o al cielo? No parece conveniente ni lo uno ni lo otro: sin pecado original, no había por qué ir al seno de Abrahán; pero sin la redención de Cristo realizada, no parece que ella hubiera de ir al cielo antes que Cristo, a quien corresponden las primicias. Santo Tomás responde que habría ido al seno de Abrahán; Escoto parece opinar lo contrario, y Gersón lo afirma. Suárez prefiere atenerse a la sentencia, que llama común, que supone que en tal caso la Virgen hubiera preferido esperar pacientemente en el limbo el triunfo de Cristo; no habría que-

rido ser enteramente bienaventurada mientras su Hijo tuviera todavía que padecer. Así, pues, añade prudentemente el Doctor Piadoso, *haec posterior sententia, sicut communior est, ita et verisimilior; quamquam dicere possimus, sapienter providisse Deum, ne similis eventus accideret, ut omnia incommoda cessarent.*

C. Censura teológica que merece la doctrina de la Concepción inmaculada

En Teología, más que las proposiciones valen las censuras o cualificaciones. Todo cuanto se afirme será admisible o rechazable según la cualificación teológica que merezca. Por eso, uno de los méritos de Suárez, poco ponderado a veces, es el de haber sido cuidadosísimo en determinar para cada doctrina, y aun a veces para cada proposición, la censura teológica. Compárense sus escritos con los de autores anteriores y se observará la diferencia. Casi podría decirse que él fué el primer teólogo que sistemáticamente se preocupó de precisar el valor de cada sentencia y doctrina. No podía, pues, terminar él su larga disquisición sobre la Inmaculada sin precisar minuciosamente el valor que merecía la opinión defendida. Distingue diversas opiniones:

1. Los herejes de estos tiempos dicen que es culpa grave y error contra la fe celebrar la fiesta de la Concepción Inmaculada.

2. Algunos católicos creen, por el contrario, que es de fe esa doctrina. Así, Almaino y Clicthove. Titelman dice que no puede defenderse sin impiedad. Los Doctores Parisienses la tienen por de fe, en virtud del Concilio de Basilea.

3. En el extremo contrario están Cayetano y Cano, que la tienen por falsa y tan incierta que de ningún modo puede la Iglesia definirla.

La opinión suya la formula así el Eximio Doctor:

1. Esta doctrina es definible por la Iglesia; porque la Iglesia puede: *a*) dirimir la controversia existente, como consta por las Constituciones de Sixto IV y Pío V. No puede acabarse la discusión por la sentencia contraria, que es falsa; luego ha de terminarse en favor de la nuestra.

b) Es una verdad sobrenatural, útil a la Iglesia y a la piedad, y puede llegarse a un estado de cosas en que sin nueva revelación tenga la Iglesia para definirla suficientes motivos, tomados de la revelación implícita. Así sucedió o sucede con la doctrina sobre la muerte, resurrección y santo nacimiento de María, que o son verdades de fe, o ciertamente definibles. Para definir basta que una verdad esté implícitamente contenida en la Escritura o en la Tradición.

2. La Iglesia no ha definido nada todavía; por tanto, no es de fe. Ni basta que se celebre la fiesta; porque el Papa declaró expresamente que aprobaba la doctrina como piadosa y más probable.

3. Sin embargo, no se puede motejar de impía o temeraria la sentencia contraria, porque los Papas dicen que no es pecado defenderla.

4. La conclusión es, pues: *Es una doctrina más consentánea, no solamente a la razón, sino también a la doctrina de los Padres y a la autoridad de la Iglesia. Ahora ha llegado a tal punto su probabilidad, que la sentencia contraria no puede apoyarse en ningún fundamento firme o bastante aparente.*

D. El débito del pecado original

En tiempo de Suárez comenzaba ya a discutirse la cuestión de si la Virgen estuvo obligada al pecado original o si estuvo exenta de esa obligación; o, en otros términos, de qué manera había que explicar la concepción inmaculada. Este punto lo discute Suárez en dos pasajes de sus obras: en el volumen *De mysteriis vitae Christi*, al tratar de la concepción inmaculada de María (como ya hemos indicado más arriba), y en el tratado póstumo *De Vitiis atque peccatis*. Más extensamente discute esta cuestión en una larga carta (que hemos mencionado al principio de nuestro trabajo) dirigida probablemente a un Padre de Sevilla poco antes del 1616, o tal vez a principios del mismo año, o sea, apenas dos años antes de su muerte. Comparando estos tres escritos, se observa que Suárez perseveró siempre firme en su opinión, sin que se la hicieran mudar los argumentos de los adversarios.

> Díceme VR.—escribe al anónimo P. de Sevilla—que anda por allá muy controverso el punto tocante a la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora, supuesto que fué concebida sin pecado original, *an in se habuerit debitum contrahendi illud in primo instanti suae conceptionis, prius natura quam iustificaretur*. Y pregúntame V. R. si todavía persevero en la opinión que tuve en el 2.º tomo de la 3.ª Parte, tractando este puncto. A lo cual respondo que nunca la tuve por más verdadera que ahora. Porque habiendo visto algunas cosas que con piedad se han dicho y pensando en razón de apoyar la contraria opinión, con ellas he tenido ocasión para confirmarme más en la que tengo por verdad *intra latitudinem opinionis* [39].

[39] Scorraille, l. c. 2, 230.

En el tratado *de Vitiis atque Peccatis* resume la doctrina que había expuesto algo más largamente en el vol. 2.° de la 3.ª parte de la Suma o comentario a Santo Tomás. Expone las dos clases de débitos que distinguen los teólogos: *a*) Todos los hombres, y con ellos la Virgen, fueron incluídos en la voluntad de Adán, y en él pecaron; mas luego, al ser concebida la Virgen, Dios la previno para que no incurriera de hecho en el pecado, es decir, para que no se viera privada de la gracia. *b*) Al decretar Dios que todos los hombres estuviesen incluídos en la voluntad de Adán, excluyó ya de este pacto a la Virgen Santísima, y así no pecó en Adán. La exclusión del pacto fué en virtud de los méritos de Cristo.

Este segundo modo, o como llaman hoy día los teólogos, débito remoto, no agrada al Eximio Doctor, porque, según esta teoría, habrá que admitir que María: *a*) no pecó en Adán; *b*) que en virtud de su excepción no contrajo el pecado original ni estuvo sometida a la necesidad de contraerlo; *c*) que no fué con propiedad redimida por Cristo, pues aquella preservación no tendría verdadero valor redentivo, ya que si después del pecado de Adán Dios no quisiese redimir el mundo, ella estaría libre de pecado; *d*) la muerte y otras penalidades no tendrían en ella la penalidad de pecado de Adán; lo cual, según S. Agustín, es exclusivo de Cristo.

Con más extensión y entusiasmo defiende su doctrina Suárez en la carta arriba mencionada. Tiene su interés, porque reproduce su definitiva opinión en los postreros días de su vida, cuando precisamente se iba abriendo algo de camino la doctrina del débito remoto o de ningún débito.

Asienta como principio, en el que convienen todos, que la Virgen Inmaculada fué propia y verdaderamente redimida por Cristo. De donde se sigue que ella necesitó de la sangre y muerte de Cristo para su santificación y preservación del pecado original. Y por esta misma causa, si Cristo no hubiese redimido al linaje humano, la Virgen habría de haber tenido el pecado original, por lo menos en el orden actual de providencia (pues Dios podría establecer otro orden o hacer sus excepciones).

Pasa ahora Suárez a explicar cómo fué santificada la Virgen: La santificación primera de la Virgen no fué una simple santificación, sino una verdadera remisión de culpa, pero no de una culpa que estuviese en la persona, sino que había de estar, de no haberse prevenido. Lo cual se explica de dos maneras: Puede infundirse la gracia a una persona que simplemente *carece* de ella (como Adán o los ángeles, si hubiesen

sido creados primero sin gracia), o que *está privada* de ella por una culpa; y en ambos casos, la carencia y privación de gracia puede preceder con prioridad de tiempo o de orden.

Esta segunda manera de santificación, o sea, aquella en que precede la privación de la gracia por causa de la culpa, es la ordinaria en todos los hijos de Adán, como se colige del Concilio Tridentino, que incluye con la santificación la remisión de la culpa. Esta culpa de ordinario precede con prioridad de tiempo, pero puede preceder simplemente con prioridad de naturaleza, o sea, por la condición y estado de la persona; y en este caso se llama preservación más bien que remisión. La santificación, en este caso, tiene como término también la culpa que había de venir, si la gracia proveniente no lo hubiera impedido.

Esta fué la santificación de la Virgen, si había de tener la formalidad de redención; ya que ésta supone el tránsito de la culpa a la gracia, y esta culpa de alguna manera había de estar en ella, no en realidad, sino en la necesidad susodicha. Y así, si la Virgen Santísima no hubiera sido santificada en el primer instante de su concepción, el estar sin gracia no habría tenido la razón formal de mera negación, sino de verdadera privación y culpa. Porque nadie que necesite de la redención puede carecer de culpa si los efectos de la redención no le son aplicados.

Siguiendo adelante, se concluye que la Virgen de suyo estuvo sometida a la culpa original en el primer instante de su ser, y en ella habría incurrido de no haber sido prevenida por la gracia; y, por tanto, tuvo débito próximo.

Algunos autores replican que el débito lo tuvo en Adán o en alguno de sus progenitores, no precisamente en su propia persona. Lo cual, responde Suárez, es falso. Porque si tuvo débito en Adán, es menester que pecase en Adán, que eso es tener débito; y esto lo supongo verdadero. Porque la razón fundamental de la redención de Cristo fué el pecado de Adán en cuanto cabeza moral de la Humanidad; ahora bien, si la Virgen no hubiese pecado en Adán, no habría estado comprendida en el objeto o materia de la redención.

Es además cosa fútil distinguir un débito en Adán y otro personal en la Virgen. Porque el débito no es algo físico, sino una obligación moral que, radicada en Adán, denomina a sus descendientes tan sólo por razón de su origen. Por lo tanto, en Adán está como sujeto agente o causa denominante, y en la Virgen, como en sujeto paciente.

Continúa Suárez explicando cómo el débito próximo no se opone

a la santificación en el primer instante del ser, cómo no persevera después de la infusión de la gracia, y cómo entre el débito y el pecado existe una grande diferencia.

Pasa en seguida a resolver algunas objeciones. La primera se refiere a la conveniencia de un débito remoto que redundaría más en honor de la Virgen. A lo que responde Suárez que, aunque fuese así, todavía habría de conceder que ello no importaría mayor santidad ni perfección en ella. Pero en segundo lugar, dice que es más honroso para la Virgen deber su preservación a la sangre de Cristo que no el haber sido redimida de otra manera.

La segunda objeción ve cierta dificultad en conciliar la predestinación perfectísima de la Virgen a la santidad e inocencia absoluta, con el débito próximo. Suárez se atiene a la opinión más general y probable, a saber, que Cristo y su Madre fueron predestinados en orden a la redención, previsto ya el pecado de Adán; por consiguiente, prevista ya la inclusión de la Virgen en Adán. Empero, quien defienda la predestinación de Cristo y de la Virgen antes de la previsión del pecado original, puede también y debe concebir a la Virgen con el débito próximo. Porque en tal caso, teniendo que admitir la redención de la Virgen por Cristo, puede considerarse en un signo anterior a la previsión del pecado original, la predestinación a la gloria, a la gracia y a la perpetua inocencia; luego la inclusión de la Virgen, con toda la humanidad, en Adán, aun con la permisión del pecado original. Porque, siendo componible la perfecta inocencia con el débito próximo, el decreto absoluto de la predestinación de María a la inocencia perpetua no queda comprometido con la inclusión de la misma en Adán.

Repite aquí Suárez lo que expuso en el *De Mysteriis Vitae Christi* sobre la incursión de María en el pecado de Adán; y pasa a la censura que merece la sentencia contraria al débito próximo. Con su acostumbrada precisión distingue tres cuestiones o clases de proposiciones:

a) Primera clase de proposiciones: *María no fué preservada del pecado original por la muerte prevista de Cristo;* o bien: *no fué propiamente redimida por la muerte de Cristo;* o: *la sangre o muerte de Cristo no fué necesaria a la Virgen para su salvación eterna.* Estas proposiciones, u otras que tengan con ellas conexión necesaria, *contienen doctrina mala y son dignas de censura,* pero ahora no es de este lugar determinarla.

b) *Proposiciones que se refieren al débito: María no pecó en Adán;* o: *no tuvo ni en sí ni en otro el débito del pecado original.*— Esas proposiciones *no las creo dignas de censura,* porque pueden defenderse sin conexión con las precedentes. Pero en este caso hay

que suponer que la predestinación de Cristo *en carne pasible y con pasión y muerte* fué antes de la previsión del pecado original; y además hay que suponer también que bastaría esta su pasión y muerte prevista, para que se dijera que la Virgen había sido redimida por la muerte de Cristo aun antes de la previsión del pecado original. Esta manera de opinar *no contiene error,* ni está en oposición con el modo de hablar de las Escrituras y Santos Padres; por lo cual *no puede llamarse improbable,* como quiera que no faltan autores piadosos y doctos que la defienden.

No obstante, dice Suárez, *ego illis non acquiesco, nec in eam sententiam induci possum,* por las siguientes razones:

1. Me parece demasiado duro que Cristo fuera predestinado a ser pasible y con pasión y muerte antes de la previsión del pecado original.

2. No me parece verdadera redención la aplicación de la pasión y muerte de Cristo antes de la previsión del pecado; ya que aquella pasión y muerte no afectan a ningún pecado ni a satisfacción alguna.

c) Tercera clase de proposiciones. La Virgen no tuvo débito en su persona, sino en la de Adán.—No merece censura, pero importa contradicción, como se ha declarado anteriormente al explicar cómo el débito no es algo físico, sino una obligación moral que radica en Adán y recae en cada hombre

Termina el Doctor Eximio esta larga disertación sobre el débito, recorriendo los autores que suelen citar los adversarios en su favor: Salmerón, Canisio, Justiniano, Valencia y S. Cecilio.—*Salmerón,* en un solo pasaje [40], parece favorecer la opinión que se le atribuye; pero en otros más bien dice lo contrario, y en aquel que se alega se le puede interpretar en otro sentido. *S. Pedro Canisio* [41] cita unas palabras de S. Alberto Magno, en las cuales evidentemente no se tuvo la intención de hablar del débito, sino de la incursión en el pecado de hecho. El *P. Justiniano* [42] ciertamente habla de un débito remoto, pero solamente dice: *valde probabile existimo; in quo,* añade Suárez, *ego non contradico, quanquam illud «valde» excusari posset.* El *P. Valencia* [43] admite como probable la sentencia del débito remoto, pero como más probable la del próximo, por lo cual hemos de atenernos a la que tienen por

---

[40] *In Epist. ad Rom.* c. 5 d. 45, al final: *Alphonsi Salmeronis... Opera omnia,* Madrid, 1602, v. 13,596.

[41] *De B. Virgine* l. 5, c. 27.

[42] *In 1 Tim.,* c. 2, al verso: qui dedit redemptionem...

[43] *Comment. Theologic.,* v. 2 d. 6 q. 11 punct. 2 *Quare ad primum.* Ed. Lugduni, 1609, v. 2, col. 626 E.

mejor. Por último, el libro de *S. Cecilio* [44] no dice nada del débito, sino solamente que María estuvo exenta del pecado original.

La conclusión final de Suárez es que él se atiene a la doctrina del débito próximo, aunque «ni me falta pía afección a la materia ni a los pareceres de V. R.» [45].

* * *

Completa es la doctrina de Suárez sobre la Inmaculada Concepción de María. Su filial y tierna devoción a la Virgen le hicieron estudiar con interés este privilegio mariano, y sus escritos fueron seguramente los más completos y exhaustivos que hasta entonces habían aparecido. En todo su largo razonamiento se aprecian las habituales dotes del Doctor Eximio y piadoso: profundidad, erudición, claridad y exactitud, juntamente con equilibrio doctrinal y de apreciación poco corriente en esa tan debatida materia inmaculista. Es singularmente notable que su largo profesorado y vida de teólogo se viesen como enmarcados en sus explicaciones romanas y esta larga disertación sobre el débito, que acabamos de mencionar. En esa larga trayectoria de 32 años (a los que seguramente podrían agregarse bastantes de los que precedieron en la Cátedra de Salamanca y Alcalá) Suárez mantuvo una fijeza de doctrina respecto a la cuestión de la Inmaculada, que no sufrió la más mínima variación. Solamente en los últimos años, cuando la cuestión del débito remoto comenzó a adquirir cierta resonancia, mitigó un poco la censura, admitiéndola como probable, en gracia a la autoridad de sus defensores, sin que, no obstante, se moviera a atreverse él personalmente a defenderla, por más piadosa que pareciera.

El Doctor Eximio y Piadoso, que había comenzado sus primeras escaramuzas ensalzando las grandezas de la santidad de María Santísima, terminaba sus cuarenta y tres años de profesor de Teología con una carta-disertación sobre la Virgen Inmaculada. No sin razón se complacen algunos artistas en representar al docto teólogo arrodillado en su oratorio o sentado a su mesa de estudio contemplando una imagen de María Inmaculada que sobre ella tiene.

FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

Facultad de Teología de S. Cugat (Barcelona).

---

[44] Escrito de los Plomos del Sacro Monte, del que hemos hablado antes.
[45] SCORRAILLE, l. c. 2, 231.

La Santa Madre de Dios según el Cardenal Toledo

Francisco de Toledo, nacido en Córdoba el 4 de octubre de 1532, cursó la filosofía y se doctoró en Artes en Valencia. Aconsejado y ayudado económicamente por el B. Juan de Avila, hizo la Teología en Salamanca, en donde fué aventajado discípulo del gran Domingo de Soto y comenzó a explicar la filosofía a los 23 años [1].

En 1558 ingresó en la Compañía de Jesús, y novicio aún, fué enviado a Roma. En el célebre Colegio Romano, fundado por San Ignacio de Loyola, explicó desde 1559 la filosofía de Aristóteles, y desde 1562 la Suma de Santo Tomás hasta el año 1569, en el que San Pío V le hizo predicador papal; oficio que desempeñó prestigiosamente durante veinticuatro años [2]. Cumplidas a satisfacción varias legaciones papales en Europa, y admirado universalmente por su doctrina, Clemente VIII le creó Cardenal en 1593. Nombrado por el mismo Papa en 1595 Prefecto de la Comisión encargada de la edición vaticana de los Concilios Ecuménicos, le sorprendió la muerte el 14 de septiembre del año 1596 [3].

De las obras del Cardenal Toledo nos hemos fijado para este estudio principalmente en su *Enarratio in Summam Theologiam S. Thomae* y en sus Comentarios a los Evangelios de San Lucas y San Juan, y a la Carta de San Pablo a los Romanos [4]. Sorprende lo poco co-

---

[1] J. Paria, *Francisci Toleti in Summam Sancti Thomae enarratio* (Roma, 1869), vol. 1, Proleg., p. 7: «Monumenta Historica Societatis Iesu», *Lainez*, 8, 443; Ibidem, *Borja*, 3, 455-456; Cf. E. Esperabé Arteaga, *Historia pragmática e interna de la Universidad de Salamanca.*

[2] «Mon. Hist. Soc. Jesu», *Borja*, 3, 454; Ibidem, *Lainez*, 4, 543; Ibidem, *Borja*, 5, 107.

[3] H. Hurter, *Nomenclator litterarius Theologiae catholicae*, vol. 3, 248-252; J. Paria, l. c., Proleg., p. 9, 10, 15.

[4] El elenco de las obras del Cardenal Toledo puede verse en los Prolegómenos de J. Paria, citado en la nota 1; en Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 8. Sobre la cronología de los tratados leídos por

nocidos que son los tesoros de doctrina mariológica que se hallan en las obras de Toledo. No hay tema mariano de importancia que desconozca: los misterios de la Anunciación, Visitación, Purificación y Asunción a los cielos; sus prerrogativas de Madre de Dios, Medianera, Corredentora y Madre de los hombres; sus privilegios de Virginidad, plenitud de gracia, Concepción Inmaculada, etc., se hallan tratados por Toledo con originalidad y bastante amplitud. Devotísimo de la Madre de Dios, como nos lo atestigua su amigo y compañero el Padre Miguel Vázquez [5], el Cardenal Toledo nos dejó una Mariología que, a nuestro juicio, no desmerece en nada de la de Salmerón y supera a la del mismo Cardenal Belarmino. El núcleo de su Mariología es la doble Maternidad divina y espiritual de María. Todos los demás dones y privilegios de la Virgen, y en particular su Concepción inmaculada y su plenitud de gracia, giran en torno a la Maternidad y hunden sus más profundas raíces en ella.

En este estudio nos limitaremos a esbozar tan sólo la doctrina de Toledo sobre la Santidad de la Madre de Dios.

I. SANTIDAD NEGATIVA DE MARIA. LA INMACULADA

María fué concebida sin mancha de pecado original. Es verdad ésta para Toledo ciertísima y repetida con convicción muchas veces en sus escritos. Así en el comentario a San Lucas deja caer estas palabras: «Quamvis enim uti *saepe* diximus, Mater Dei fuerit sine peccato concepta, id tamen fuit ex privilegio et non ex natura propagationis qua omnes in peccato concipimur» [6].

Como cuestión previa a su tesis de la Inmaculada, pone clara y concisa la doctrina del pecado original, su naturaleza, modo de contracción y su universalidad. Adán, padre de todos los hombres, pecó violando el precepto que Dios le impuso a él como cabeza y representante de todos sus descendientes. Como persona pública que era, al pecar trajo la ruina y enemistad de Dios sobre todos los hombres. Pone Toledo el clásico ejemplo del padre de familias, que hiere a un rey, con lo que atrae para sí y para toda su descendencia la ira del rey. El ofensor queda enemistado con él por acto propio y personal,

---

Toledo en las aulas de Teología, véase L. GÓMEZ HELLÍN: ArchTG 3 (1940) 7-18.

[5] M. VÁZQUEZ, *Francisci Toleti in Lucam commentarii: Lectori* (París, 1600).

[6] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 299, Roma, 1864; *In Luc.*, c. I, an. 119, p. 115, París, 1600.

sus descendientes «per actum illius; nihilominus singuli vere in se essent regi odiosi». Esto es lo que pasó con el pecado de Adán.

Como nos ha de servir para entender cuestiones futuras, ponemos aquí la explicación clara y concisa que da Toledo de la forma cómo se contrae el pecado original. En su commentatio a la Suma, dice:

> «Modus contrahendi est per generationem, qua vere ex Adam procedit et tantum Adae filius constituitur. Sunt autem duae conditiones necessariae ad contrahendum peccatum. Altera est quod sit integre et vere posteritas Adami, ut ab eo productus dicatur; quod fit per generationem, quae ope virili fit. Altera est, quod nascatur tantum filius Adae; id est, per generationem illam non accipiat nisi naturam, quae solum est ab Adamo; qui enim sic nascitur statim est aversus» [7].

Con estilo tan denso y claro nos ha dicho lo suficiente acerca del pecado original. Veamos cómo profundiza en el dogma de la Inmaculada Concepción de María, que hoy veneramos con la seguridad tranquila e inmutable que da la fe definida por la autoridad infalible de la Iglesia; definición que tan vivamente deseó Toledo.

Como se trata de un comentario a Santo Tomás, es claro que el plan de Toledo es urgir una por una las conclusiones del Santo Doctor. Está de acuerdo en la primera conclusión de Santo Tomás: María no fué santificada «ante animationem», pues aun no era persona racional, era, por tanto, incapaz de la gracia, como también del pecado original y de la santificación que había de consistir en borrar dicho pecado. El problema lo plantea Toledo a propósito de la segunda conclusión del Santo Doctor, en que claramente afirma que María contrajo el pecado original. En su conclusión tercera expresa Santo Tomás más claro aún su pensamiento con estas palabras: «Festum Conceptionis, quasi conceptio fuerit sancta, sed est sanctificationis festum; quia autem ignoratur quo tempore post conceptionem fuerit sanctificata, dicitur conceptionis» [8].

Toledo construye una tesis perfecta con el mismo orden y plan usado por Santo Tomás. Pone en primer lugar los siete argumentos con que pretende el santo probar su conclusión, expone clara y brevemente las dos opiniones existentes con los principales autores que las defienden, aclara los términos de pecado original y modo de su contracción y concreta su pensamiento en estas dos conclusiones:

---

[7] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 297.
[8] Ibidem, q. 27, a. 2, p. 302.

a) «Neutra opinio proposita de fide est; tam enim una pars, quam altera sine nota haeresis aut erroris in fide potest affirmari.» Por tanto, añade: «debent omnes modeste istam tractare controversiam, et ut decet Ecclesiae sanctae filios».
b) «Virgo gloriosa per gratiam praeservantem fuit absque ulla originis macula concepta.»

Y da la censura máxima que entonces se podía dar: «Quamvis eam, dice, fide non teneamus; certior tamen nobis est, quam possimus ratione exprimere et convincere.»

PRUEBAS: a) *De Sagrada Escritura*:

> «Dominus, dice Toledo, maledicens serpenti (Gen. 3, 15) de muliere dicit: «Ipsa conteret caput tuum.» Quae verba secundum omnes de Virgine Beatissima sunt, quae per Christum caput diaboli contrivit. Si Virgo Beata in peccato fuit, profecto non videntur bene ista verba quadrare; quin potius diabolus eius caput contrivit per peccatum. Quum igitur verissime conveniat Virgini Beatae caput diaboli conterere, ipsa ab omni munda fuit peccato» [9].

Afirma igualmente la exención de María del pecado original por la plenitud de gracia que él llama «ex parte contrariorum». Con los elementos que él nos da, a propósito del saludo del ángel, comentando las palabras «gratia plena», creemos se puede elaborar un argumento de gran fuerza probativa. Podríamos proceder así: La salutación angélica contiene este gran elogio de María, a saber: es saludada «la llena de gracia». Pero tal elogio no puede compaginarse con el pecado original; luego hay que excluirlo de María.

Esta plenitud de María importa, según Toledo, el cúmulo y la afluencia de todas las gracias. Luego fué preservada de la culpa original, ya que esta preservación es una gracia de dignidad singularísima, semejante y muy superior a la que se les concedió a los ángeles y a los primeros padres en el momento mismo de su creación. «Si Evam fecit sanctam, et creavit in gratia, multo magis Virginem matrem.»

Oigamos a Toledo en un párrafo feliz y lleno de contenido y claridad:

> «Ex quo factum est ut nullus merus homo ab omni peccato fuerit purus: at B. Virgo eam sortita est gratiam a Filio quae omne peccatum impedivit, nec enim *originale contraxit*, nec ullum actuale non solum mortale, sed nec veniale admisit, quae gratia ex pri-

[9] Ibidem, q. 27, a. 2, p. 298.

vilegio divino concessa est... Vere ergo gratia plena fuit et inter omnes sola hanc consecuta est plenitudinem (el haberse visto libre de todo pecado, aun del original). Cita Toledo y glosa las conocidas palabras de San Agustín: «Excepta B. Virgine, de qua propter honorem Filii nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habere volo quaestionem, inde enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum.»

«Nota, dice Toledo, illud (omni ex parte); igitur loquitur de omni peccato actuali atque *originali*, et si honor Filii fuit matrem non habere veniale, igitur nec originale, nam hoc gravius est cum privet Dei gratia, et efficiat filium irae et inimicum Deo. Praeterea ibi Augustinus de omni peccato agit, etiam originali, nam generaliter probat omnes habuisse peccatum, etiam infantes, et utitur illo testimonio Pauli, Rom. 5. Omnes peccaverunt, igitur B. Virginem ab omni peccato immunem fuisse asseverat» [10].

Con este doble argumento de Sagrada Escritura consigue Toledo los dos fines que se pueden intentar al tratar de este misterio, a saber, prueba que es una verdad realmente contenida en el depósito de la Revelación, y, por tanto, aunque no definida entonces, definible; y que este privilegio es consecuencia de la maternidad divina. El valor de la prueba de dicho privilegio es indiscutible. Toledo puede concluir con razón: «María fué concebida inmaculada, pues la que había de ser Madre de Dios «non debuit unquam filia et serva peccati et daemonis esse» [11].

b) *El consentimiento de la Iglesia Romana* en celebrar la fiesta de la Concepción de María:

«Quis igitur credet Spiritum Sanctum permittere, Ecclesiam suam sic decipi, tot fidelium preces et orationes fusas falso fundari? Profecto nulla ratione id est credendum. Et hoc argumentum est tam efficax, ut debuisset convincere quemcumque fidelem. Si enim quod multi dicunt, probabile est; quid probabilius eo, quod Ecclesia fere tota recipit et sic recipit, ut omnibus fidelibus observandum proponat?

Además, por paridad con otras fiestas de la Virgen, Natividad, Santificación, Asunción, admitidas por los contrarios por la única razón de que la Iglesia las admite, ya que de ninguna de ellas hay testimonio expreso en la Sagrada Escritura.

«Ergo debent recipere in Conceptione, vel nullam debent veritatem ex his recipere, nisi dicant, quod Sanctificationem docet S. Tho-

[10] *In Luc.*, c. I, an. 67, p. 56, c. 2; an. 68, p. 60; an. 67, p. 58, c. 1.
[11] *In Luc.*, c. I, an. 68, p. 60; *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 298, 299.

mas, non autem Conceptionem. Sed ista responsio non potest tolerari; non enim S. Thomas præponendus est toti Ecclesiae; et ipse si viveret non posset hoc nullo modo ferre. Sequenda igitur est Ecclesia Romana.»

c) *Consentimiento universal*:

Añade Toledo el consentimiento de todas las Universidades: «Quae omnes id recipiunt et multae defendendum jurant.» Además el consentimiento unánime del pueblo cristiano, que por todas partes levanta templos en honor de la Inmaculada. «Accedat, dice, vox universi populi, quae vox Dei est.» «Quis credet—y con esto cierra el argumento del consenso universal—, Deum nos in tanto errore iacere permisisse? Credat, qui volet; ego non» [12].

d) *La tradición de SS. Padres*:

Prueba Toledo el mismo privilegio por el testimonio de San Jerónimo a propósito del Salmo 77, que comenta de María y dice: «Ecce Dominus venit super nubem levem, scilicet Virginem. Pulchre dixit dici: nubes enim illa non fuit in tenebris, sed semper in luce» [13]. «Vide—concluye Toledo—Virginem Beatam in luce semper fuisse: non ergo umquam in peccato fuit.» Añade el testimonio de San Agustín [14]: «excepta Sancta Virgine Maria, de qua, cum de peccatis agitur, nullam, inquit, habere volo quaestionem», que glosa él mismo del modo que poco ha vimos. Se fija, por fin, en las palabras de San Anselmo [15], «Decuit Virginem ea puritate nitere, qua maior sub coelo nequit intelligi.» Ahora bien, si María tuvo pecado original, estas palabras carecen de sentido. «Vides, igitur—concluye satisfecho Toledo—, hos omnes Doctores nostram confiteri conclusionem» [16].

e) *Razón teológica*:

Puestas estas pruebas sacadas de las fuentes primarias de la argumentación teológica: Sagrada Escritura, Tradición, autoridad de la Iglesia y Consentimiento universal, emplaza Toledo una verdadera batería de argumentos de razón contra sus adversarios. Todos ellos están sacados de la maternidad divina de María, para cuya Maternidad excelsa fué preparada por su Hijo con la plenitud de gracia que exclu-

---

[12] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 298, 299.
[13] HIERON., *In Ps. 77:* ML 26, 1112.
[14] AUGUST., *De natura et gratia*, c. 36: ML 44, 267.
[15] ANSELMUS, *De Conceptu Virginis*, c. 18: ML 158, 451.
[16] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 299, c. 2.

ye todo pecado [17]. El privilegio, por tanto, de su concepción inmaculada, tiene sus raíces en la maternidad divina.

Para no restar fuerza a las expresiones vigorosas, densas, concisas y, por otra parte, suficientemente claras de nuestro autor, nos contentaremos con subrayar en cada texto las palabras topes, en que se encarna, macizo y breve, el pensamiento de Toledo sobre el misterio de la Concepción de María sin pecado original. Como podrá verse a lo largo de nuestras citas, se encuentran en Toledo los mismos términos esquemáticos y firmes que leemos en la «Bulla Ineffabilis» [18]. He aquí su primer argumento de razón:

> «Decet maxime filios matrem honore afficere, et quantum ab iis fieri potest, a malo liberare: Filius Dei potuit a peccato originali suam praeservare Matrem, et originale peccatum erat grave malum; nam per ipsum Virgo Beata erat serva diaboli, inimica Dei: ergo profecto decuit Filium Dei suam honorare matrem et eam a tanto liberare malo» [19].

El pensamiento de esta misma dignidad de la maternidad de María como motivo de la redención preservativa de todo pecado, aun del original, por el honor de tal hijo, es insistente en Toledo. Veamos con qué densidad de matices repite la misma idea. Tratando de cuán conveniente era que Cristo naciera de una madre santísima, dice:

> «Ex parte Christi etiam id (es decir: Virginem Sanctam in Dei matrem assumere) fuit valde congruum. Cum enim ipse conceptus sit sanctus et immaculatus, congruum fuit eligere matrem concepturam sibi valde similem, ut scilicet esset sancta et immaculata, non solum tunc, quando concepit, sed etiam ante, et post. Praeterea cum ipse Filius auctor sit matris, ipseque sibi fecerit tabernaculum, condecens fuit, ut dignum se illud efficeret, cumque filiorum sit benefacere parentibus, cum possunt, eum qui erat omnipotens, multo magis conveniebat benefacere matri, beneficium autem gratiae et sanctificationis est potissimum et supra omnia naturalia. Adde si Evam servam fecit sanctam et creavit in gratia, multo magis Virginem matrem (creavit in gratia) [20].

El mismo pensamiento repite en su comentario a la Suma:

> «Ex dignitate ipsius Christi. Quum enim carnem assumpturus esset summe a peccato distantem, et per quam diabolum vinceret, non debuit habere matrem, quae sub peccato aliquando, et sub diaboli potestate fuisset» [21].

---

17 *In Luc.*, c. I, an. 67, p. 58.
18 D 1641.
19 *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 299, c. 2.
20 *In Luc.*, c. I, an. 68, p. 60.
21 *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 299.

Como complemento de estos argumentos en que prueba ser el privilegio de la concepción sin mancha de María debido a su divina maternidad, séanos permitido aducir otro testimonio. En su comentario a San Lucas, dice:

> «Ex parte Virginis id congruum fuit, cum enim mater Dei et Domina omnium creaturarum futura esset, non debuit unquam filia ac serva peccati et daemonis esse. Praeterea qui accedit maxime soli, maxime illuminatur, cum ergo Beata Virgo maxime acceserit Deo, cum eius mater vera sit effecta, supra omnes illuminata est lumine gratiae; debuit ergo sanctitas eius esse supra omnium sanctorum sanctitatem, nempe ut nullius peccati fuerit particeps, sed undequaque sancta» [22].

Más que el valor probativo de estos testimonios, como meras razones teológicas y de congruencia, queremos ver en ellos la interpretación de Toledo sobre el texto del Gen 3, 15, aducido por él como argumento escriturístico. Con estos testimonios ante los ojos, creemos sinceramente que el alcance de Toledo al proponer el Gen 3, 15, como prueba de la Concepción Inmaculada, es mucho mayor de lo que, consideradas en sí las palabras que allí emplea, pudiera aparecer a primera vista.

Otro capítulo de argumentación es el mérito de Cristo aplicado a su Madre. La eficacia de este mérito fué tal, que:

> «Non solum nobis meruit peccatorum commissorum veniam sed a committendis praeservationem; gratia enim Christi sequitur, ut remittatur peccatum, et antecedit, ne committatur. Ergo erga ipsum originale peccatum debuit, his modis suum meritum extendi, ut contractum remitteretur, quod in aliis omnibus fit; et contrahendum ne contraheretur, *et hoc, propter Matris dignitatem, ipsius fuit privilegium*» [23].

Con tan ingente máquina guerrera de sólidos argumentos compara Toledo la debilidad de las razones de sus contrarios. Para no alargarlos demasiado, intentaremos apretar su pensamiento en frases breves y llenas, aunque confesamos que es difícil sintetizar a Toledo, sin perder mucho de su idea y fuerza. Los argumentos de los contrarios, dice, «quamvis aliquam habeant probabilitatem, omnia tamen simul non adaequant unum solum pro nostra parte, scilicet de Ecclesia Romana», la cual celebra la fiesta de la Concepción. Sabiendo esta Iglesia Romana lo que opinaron esos doctores de la Edad Media, con Santo

---

[22] *In Luc.*, c. I, an. 68, p. 60.
[23] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 299.

Tomás a la cabeza, no tuvo en nada sus razones, sino que instituyó la fiesta de la Inmaculada y mandó que se celebrara. Fiesta que hoy aprobaría Santo Tomás, si viviera, pues tuvo en tanto la autoridad de una Iglesia (no la romana), que busca salida a este argumento afirmando, que dicha fiesta no era de la Concepción, sino de la Santificación de María [24].

Después de esta argumentación tan sólida, es admirable su entusiasmo e instinto teológico, con el que se adelanta casi tres siglos a la definición dogmática, creyéndolo, si no como dogma, sí con la mayor seguridad y certeza a que puede llegar el mejor teólogo por su trabajo. Es tan completo en su tratado sobre la Inmaculada, que en los mariólogos modernos no hemos encontrado nuevo más que la definición pontificia. Satisfecha, pues, su alma ardiente pudo cerrar su tratado con estas palabras, que resumen lo que acabamos de decir:

> «Nos ergo cum tota Ecclesia in isto festo gaudeamus et exultemus, et usque ad mortem moriamur. Si enim verum non est (quod ego non credo) non arguemur a Deo; habemus enim excusationem sufficientem: Domine, Ecclesia tua, cui nos obedire voluisti, ipsa nos decepit. Quod si verum, ut res certa est, isti dicant: ipsi nos decepimus» [25].

¿Hemos agotado con esto los argumentos positivos con que prueba nuestro autor su tesis? Yo diría que no. Como veremos a continuación, las objeciones de los adversarios se convierten, en las manos diestras de Toledo, en verdaderas armas de ataque. Veamos la maravillosa soltura con que da cuenta de las razones de sus contrarios:

OBJECIONES: a) A los textos de la Sagrada Escritura, en que se afirma la universalidad del pecado original, opone Toledo la necesidad de buscarles alguna excepción, «alias enim Christum includerent». Con otros textos de la misma Escritura (Salmo 13, Rom 5 y Mt 26) apoyado en la autoridad de San Agustín, demuestra cómo esa universalidad de que se habla, no puede entenderse necesariamente de hecho y de manera absoluta, sino más bien, «si natura ipsa consideretur, gratia seclusa, omnes in peccata labuntur; at gratia supervenient, multi non peccant. Sic igitur dicendum est: omnes peccaverunt, quantum est ex vi naturae; at B. Virgo ex gratia fuit praeservata» [26].

---

[24] Ibidem.
[25] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 300.
[26] Ibidem, p. 301.

b) Arguye a sus contrarios de poca fidelidad en citar a los Santos Padres y explica los textos que pudieran tener alguna dificultad, como el de San Gregorio, del cual dice: «Gregorius etiam loquitur per excellentiam de Salvatore; solus enim ipse est; qui venit in carne, in qua non potuit esse peccatum: in Virgine potuit, sed ex gratia non fuit» [27].

c) A la dificultad de que todo el que procede por unión carnal es concebido en pecado, y que, por tanto, la Virgen contrajo el pecado original [28], responde Toledo:

> «Ad quintum dico quod non satis est talis generatio ad originale inducendum, nisi per eam solum productus procedat Adae filius: at B. Virgo simul processit filia Dei et cum gratia» [29].

Más explícitamente aún, suelta esta dificultad, cuando dice:

> «Potest secundo objici, ex his enim quae dicta sunt consequi videtur, B. Virginem peccatum contraxisse ab Adamo, a quo naturali propagatione descendit. *Respondeo,* ex vi propagationis contracturam fuisse peccatum: at praeservatam fuisse a gratia ne macularetur; et, hac ratione B. Virgo dicitur sine peccato concepta, non quidem quod ex natura propagationis suae immunis esset a labe, cum Adae filia esset, et in lumbis eius extitisset, sed quia ne peccato inficeretur praeservata est Dei gratia» [30].

Niega Toledo la consecuencia de los adversarios, que dicen: «Contraxit mortem et reliquos peccati effectus: ergo etiam ipsam causam, nempe peccatum» [31]. Lo cual rechaza con el ejemplo del bautizado, «in quo vere non est originale, et tamen manet mors, quae relicta est ut materia meriti. Sic in Virgine; a peccato est praeservata, non a morte, quae relicta est materia merendi» [32]. Ni se sigue tampoco que tuviera pecado original, de que no pudiera entrar en el cielo si hubiera muerto antes de la Pasión de Cristo, «nam sancti tunc, quibus iam remissum erat originale, non statim videbant Deum, quia mors actualis Christi erat futura clavis omnibus per Christum salvandis» [33].

Con cordura, hemos dejado para el final la solución de la dificultad más fuerte que oponen los que niegan este privilegio singular de María: la de la universalidad de la Redención. A ella dedica Toledo,

---

[27] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 301.
[28] Ibidem, p. 297.
[29] Ibidem, p. 301.
[30] *In Luc.*, c. I, an. 115, p. 85.
[31] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 297.
[32] Ibidem, p. 301.
[33] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 301.

íntegra, la tercera conclusión del artículo II de la q. 27 de su comentario de la Suma. Dice así: «Quamvis B. Virgo ab originali fuerit praeservata; Filii tamen Redemptione indiguit» [34].

Con la conocida distinción de Escoto, que cien veces hemos visto insinuada por Toledo en las páginas anteriores, la pulveriza hasta reducirla a vana espuma. La Virgen, viene a decir Toledo, necesitó redención porque por la naturaleza de su persona, y por el modo de su concepción, hubiera, siguiendo la ley general, contraído pecado original y pecados actuales.

> «Nam per talem generationem nascebatur filia vera Adae, sicut et nos omnes: unde contrahebat originale. Rursus statim accedente usu rationis actualiter peccabat, sicut et alii quod peculiaris Dei gratia non defendit. At vero non sic destituta est Virgo Beata... sed eadem gratia praevenit ne originale contraheret, qua non praeveniente, sub tali inventa esset peccato. Praevenit autem hoc modo, quod in eodem instanti, in quo animata fuit (directamente contra Santo Tomás), gratiam habuit comitantem. Unde factum est ut per illam generationem non sit producta tantum filia Adae, sed etiam filia Dei: unde non potuit in ea ullum peccatum habere dominium. Hoc igitur est esse praeservatam.» «Unde sanctus Thomas insufficienter procedit, ut ipse Caietanus etiam invitus fatetur. Probat enim, ante animationem non fuisse sanctificatam, quod nos damus, quia tunc nondum erat B. Virgo; sed debuisset probare, in ipsa animatione non fuisse sanctificatam; quod non probat et nos oppositum ostendimus» [35].

CONCLUSION: De toda esta doctrita tan magistralmente expuesta, deduce Toledo dos conclusiones:

1.ª «Beatam Virginem verissime a Filio liberatam a peccato non quidem contracto, sed contrahendo. Et est optimus liberandi modus... Hoc autem ex Christi Filii sui merito provenit. Indiguit igitur Virgo Beata Filii sui merito et salvatione.»

2.ª «Multum distare Virginem Beatam a Filio etiam in ista gratia conceptionis. Et ut multas differentias praetermittam, haec una sola sufficientissima est, quod Virgo B. ex modo suae ipsius generationis et natura personae debuit peccatum incurrere, habuitque talem potentiam peccandi: at Christus nullo modo» [36].

Al cerrar este apartado tan denso de doctrina y tan claro, creemos poder decir, con satisfacción plena, que Toledo ha dicho cuanto se

---

[34] Ibidem, p. 300.
[35] Ibidem.
[36] *In 3 p.*, q. 27, a. 2, p. 300.

podía decir por aquel entonces, y que con pleno derecho podía fiarse en la fuerza de sus argumentos, columbrando en el futuro, con claridades de vidente, la definición dogmática, como se deduce de las palabras suyas con las que terminamos este punto de la concepción inmaculada de María: «Id persuassum est mihi citra fidem *esse veritatem certissimam et quae Deo volente aliquando certior erit*» [37].

Después de rechazar la sentencia de Santo Tomás, tras sus argumentos expone sus deseos, cerrando su tratado con estas palabras:

> «Utinam oculi nostri videant hoc in Ecclesia constitutum, ut omnes fideles hoc amplectantur et Papa prohibeat oppositum legi, doceri, affirmari, praedicari, immo obliget omnes unanimiter hoc celebrare festum» [38].

II. MARIA, LIBRE DE LA CONCUPISCENCIA

La exención de la culpa original y la santidad primitiva no sólo se hermanan con los otros privilegios reclamados por la maternidad de María, sino que además son base y complemento de ella; de suerte que tales privilegios no se explicarían bien si María no estuviera exenta de la culpa original [39]. Uno de estos privilegios es la inmunidad de toda concupiscencia, que tiene su origen, como nos dirá San Pablo [40], y nos enseña el Concilio Tridentino [41], en el pecado original. Podíamos concluir: no tuvo pecado original, luego tampoco tuvo concupiscencia. Pero para mayor abundamiento seguiremos los pasos seguros de Toledo.

Debido a la luz que la Bula «Ineffabilis Deus» difundió en todo el campo de la Mariología, todos los teólogos posteriores a su promulgación admiten la exención de la concupiscencia en María ya desde su primera santificación, aunque no constituya ella propiamente pecado como enseña el Concilio Tridentino [42]. No había sido éste el sentir de los teólogos del siglo XIII. Distinguiendo en la vida de María dos estadios, dijeron éstos que el «fomes peccati», ligado (ligatus seu consopitus) antes de la Anunciación, fué después de ella completa-

[37] Ibidem, p. 299.
[38] Ibidem, p. 302.
[39] *In Luc.*, c. I, an. 67, p. 58.
[40] Rom VII, 20.
[41] *Conc. Trid.*, sess. 5, c. 5: D 792.
[42] Ibidem.

mente suprimido [43]. Con el progreso de la creencia inmaculista, fué abandonándose esta distinción, siendo ya muchos, por los tiempos de Toledo, los que afirmaban que la concupiscencia fué suprimida totalmente en María ya desde el primer instante de su ser [44].

En su comentario a la Suma [45], bajo el epígrafe «An per sanctificationem fuerit fomes sublatus a B. Virgine», trata detenidamente esta doctrina de la integridad inicial de María, que se completa con lo que sobre el particular nos dice en la exposición del «gratia plena» [46], y en otros pasajes del comentario a San Lucas, que oportunamente citaremos.

En su comentario a la Suma, con su acostumbrada claridad y orden, plantea la cuestión, después de aducir la doctrina de S. Tomás sobre la naturaleza del «fomes peccati» y las razones que el Santo trae en favor de su tesis, que enuncia así:

> «In prima sanctificatione non fuit totaliter sublatus fomes a B. Virgine... sed ligatus per gratiam et divinam providentiam. In posteriori sanctificatione, nempe post Filii conceptionem, fuit ei sublatus fomes; hoc est quantum ad ipsam habitualem inclinationem.»

Fija Toledo primeramente el significado de los términos «ligatus et totaliter sublatus», que usa el Santo Doctor. Con el «totaliter sublatus» no quiere decir Santo Tomás, según Toledo, que se arranque el apetito sensitivo:

> «Appetitus enim sensitivus est naturalis homini, nec potest auferri manente homine: ergo nec potest auferri ipsa inclinatio habitualis appetitus, quamvis actus auferri possint...»
>
> «Appetitus sensitivus solum in natura in multa contra rationem inclinare potest; at vero tanta gratia potest homini conferri, ut appetitus cum tali gratia non possit in ullum tale inclinare. Quando igitur sic se habet, dicitur totalitier sublatus» [47].

Veamos lo que entiende Toledo que quiere decir Santo Tomás con el término «ligatus»:

> «Vult ergo S. Thomas, quod in prima sanctificatione B. Virgo habuerit gratiam; sed non tantam, ut, nisi ab externo divina providentia impediret motus insurgentes contra rationem, posset resistere appetitui [48].

---

[43] S. THOMAE, *Summa Theol.* 3, p., q. 27, a. 3.
[44] SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi*, d. 4, sec. 5; VÁZQUEZ, *In 3 p.*, d. 118; SALMERÓN, *Comm. in Epist. ad Rom.*, c. 5.
[45] *In 3 p.*, q. 27, a. 3, p. 302.
[46] *In Luc.*, c. I, an. 67, p. 57, c. 2.
[47] *In 3 p.*, q. 27, a. 3, p. 303.
[48] *In 3 p.*, q. 27, a. 3, p. 303.

Así, pues, Santo Tomás defiende que la supresión total se verificó en el momento de la Encarnación del Verbo, no antes. Por dos razones: a) por la dignidad de Cristo, y b) por la naturaleza misma de la concupiscencia, pena del pecado original. Oigamos al mismo Santo Tomás:

> «Quia videtur hoc esse contra Christi dignitatem. Ut enim eius caro fuit prima, quae accepit gloriam immortalitatis per resurrectionem, et post eam aliae; sic debuit eius caro prima liberationem a fomite accipere, quam ulla alia. Non ergo caro Christi habuit illud privilegium nec ulla alia ante Christum; quamvis sancti secundum spiritum motus carnis refrenare possent. Fuit enim fomes poena primi peccati; nullus autem a poena primi peccati fuit liberatus ante Christum» [49].

El Santo Doctor parte siempre, como se ve, de que María fué concebida en pecado original.

Entendiendo por santificación primera, responde Toledo, no aquella en que se le borró el pecado original, que no contrajo, sino aquella en que «primam accepit gratiam, nullo praecedente peccato. Dico probabile esse per primam sanctificationem sublatum fuisse fomitem. Et ego ita credo, quia non decuit in illa carne esse fomitem ex qua debuit caro Salvatoris assumi» [50].

Precisamente por esa relación estrictísima de la carne de María con su Hijo, en atención al cual se le quitó el fómite, puede decirse que no va contra la dignidad de aquél, sino que la eleva, ya que se le quitó a María, no por sí misma, sino en virtud de los méritos de su Hijo [51]. Con estas últimas palabras, da Toledo solución cumplida a las razones expuestas del Santo Doctor de Aquino.

Además, como arguye Suárez, es más propio de la divina providencia preservar de los movimientos de la sensualidad, no tanto por una protección extrínseca cuanto por el auxilio interno de la gracia y de las virtudes, que se adentran en el fondo del alma, perfeccionan el apetito y afianzan el imperio de la razón sobre las potencias inferiores [52].

Este mismo pensamiento expone Toledo en su comentario al «gratia plena»:

---

[49] Ibidem, p. 302.
[50] *In 3 p.*, q. 27, a. 3, p. 303.
[51] Ibidem.
[52] SUÁREZ, *De Mysteriis vitae Christi*, d. 4, sec. 5.

«Secunda plenitudo, dice, fuit ex parte subiecti recipientis gratiam. Sunt enim in homine plures partes, scilicet, anima et corpus, seu spiritus et caro, seu intellectus et sensus, ratio et appetitus, quae quidem partes in hominibus iustis non replentur gratia. Etenim iusti et sancti in hoc saeculo non eam gratiam acceperunt in anima, quae a carnis appetitu auferret illam legem peccati adversantem spiritui, de qua (Rom 7) dicit Paulus: video aliam legem in membris meis...» [53].

Al estado de continuo batallar de los justos en este mundo con la concupiscencia, no obstante la gracia de Dios, la cual, como dice Toledo, no llena en el hombre justo todas las partes: alma, cuerpo, sentidos, etc., contrapone nuestro autor la plenitud de gracia de María, la cual consiste, según él, en una penetración total del ser de la Virgen en todas sus partes, de tal manera, que con alma y cuerpo con espíritu y carne estaba totalmente sujeta a Dios, y no había en ella nada que resistiera a la voluntad divina. Después de exponer la naturaleza del «fomes peccati», la lucha contra el espíritu en los varios modos, con que la concupiscencia azuza la parte baja del hombre contra la razón, dice:

«Nemo sanctorum eam plenitudinem gratiae accepit, ut caro eius subdita omnino spiritui esset, sed contra eum pugnaret et reluctaretur; hoc est Beatae Virgini privilegium concessum, ut anima et corpore, spiritu et carne subdita esset omnino Deo, nec quicquam in ea esset quod reluctaretur divinae voluntati, et legi, ablatus enim est fomes ille, id est appetitus carnis subiectus est spiritui... decuit enim illam carnem sacratissimam, de qua Verbum caro factum est, purgatissimam, et purissimam esse ab omni eo quod legi Dei adversatur» [54].

Confirma Toledo su tesis con un testimonio de San León, en que dice: «Immaculata virginitas concupiscentiam nescivit».

«Quo verbo, añade por su cuenta Toledo, Leo insinuat etiam ante Filii Conceptionem fomitem hunc ablatum ei fuisse, dum enim dicit, Virginitas nescivit concupiscentiam, significat, quam antiqua virginitas fuit, fuisse etiam concupiscentiae ignorationem, id est fomitis ablationem, a sua ergo conceptione caruit fomite, et cum gratia accepit privilegium istud» [55].

Comparando el testimonio de San León con la doctrina contraria

---

[53] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 57.
[54] *In Luc.*, c. I, an. 67, p. 57, c. 2.
[55] Ibidem, p. 57, c. 2.

de Ricardo de S. Vitor, que afirma haber sido suprimida la concupiscencia en María al concebir a su Hijo, concluye Toledo:

> «Certius est et verius, quod Leo affirmavit: si enim ante conceptionem Filii habuisset fomitem a veniali peccato ante hanc conceptionem vix fuisset immunis, quod Catholico iam post Conc. Trid. dicere non licet» [56].

En esta solemne declaración del Concilio Tridentino, acerca de la total impecancia de María, encuentra Toledo la prueba más fuerte para su tesis. María, pues, estuvo libre de la concupiscencia.

III. MARIA, LIBRE DE TODO PECADO PERSONAL

Preservada del pecado original y libre de la concupiscencia, pasó María su vida entera sin ningún pecado personal, no sólo mortal, pero ni siquiera venial. En diversas ocasiones afirma Toledo esta santidad de María exenta de toda mancha, ya del pecado en general, ya de algunos pecados en particular, como de incredulidad en la Anunciación, negligencia en la pérdida del Niño en el templo [57], infidelidad en el Calvario [58].

María no pecó, pero su impecancia dista mucho de la de Dios y del mismo Cristo, el cual no podía pecar «ratione personae, quia erat Deus, Beata Virgo non peccavit ex privilegio, ita neuter ullum peccatum habuit, non quidem pari causa» [59].

En su comentario a San Lucas, dice:

> «Tertia plenitudo gratiae fuit ex parte eorum quae adversantur ipsi gratiae et charitati aut disponunt ad illam, qualia sunt peccata, nempe originale, mortale, et veniale. Nemo enim iustus in hoc saeculo sine aliquo peccato fuit, omnes quidem in originali concepti sunt; et quamvis per gratiam a mortali praeservati fuerunt, venialia tamen habuerunt, a quibus per gratiam nemo est inmunis. Ex quo factum est ut nullus merus homo ab omni peccato fuerit purus. At B. Virgo eam sortita est gratiam a Filio quae omne peccatum impedivit, nec enim originale contraxit nec ullum actuale, non solum mortale, sed nec veniale admisit, quae gratia ex privilegio divino illi concessa est» [60].

---

[56] Ibidem, p. 58, c. 2.
[57] *In Luc.*, c. I, an. 67, p. 58; an. 92, p. 82; c. 2, an. 81, p. 218.
[58] *In Ioan.*, t. 2, p. 274.
[59] *In Luc.*, c. I, an. 74, p. 65.
[60] *In Luc.*, c. I, an. 67, p. 38.

Siempre tiene ante su vista el motivo de esta impecancia absoluta de María: su maternidad divina: «gratiam a Filio ex privilegio singularissimo (nulli mero homini) concessam».

Veamos como prueba esta inocencia perpetua de María. Aduce la definición del Tridentino, que ya varias veces hemos citado, y se detiene en el admirable testimonio de San Agustín: «Excepta B. Virgine, de qua propter honorem Filii, nullam prorsus cum de peccatis agitur habere volo quaestionem. Inde enim scimus quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere ac parere meruit eum, quem constat nullum habuisse peccatum.» Toledo lo estruja hasta sacarle toda la médula.

> «Sunt autem, dice, ponderanda verba Sancti et egregii Doctoris; «propter honorem Filii», igitur spectabat ad honorem Filii matrem omni carere peccato. Rursus nota causam, «meruit concipere et parere», igitur ante conceptionem Filii omni carebat peccato, si quia meruit concipere, inde est nullum habuisse peccatum. Nota illud «omni ex parte», igitur loquitur de omni peccato actuali, atque originali, et si honor fuit Filii non habere veniale, igitur nec originale, nam hoc gravius est, cum privet Dei gratia, et efficiat filium irae et inimicum Deo. Praeterea ibi Augustinus de omni peccato agit etiam originali, nam generaliter probat omnes habuisse peccatum etiam infantes, et utitur illo testimonio Pauli (Rom 5) «Omnes peccaverunt», igitur... B. Virginem ab omni peccato immunem fuisse asseverat... et alia huiusmodi, quae in B. Virgine non fuerunt, in qua nullum omnino nec veniale peccatum fuit» [61].

Después de este espléndido testimonio de S. Agustín, tan magistralmente parafraseado por nuestro egregio Toledo, podríamos considerarnos dispensados de añadir nada a lo dicho para probar que María *estuvo exenta de todo pecado.*

En su comentario a la Suma, dice:

> «Virgo B. debuit esse Mater Dei: ergo habuit eas omnes gratias, quae ad talem dignitatem necessariae erant et convenientes. Sed non conveniebat habere peccatum; ergo non habuit» [62].

Y prueba su argumento con las mismas razones de Santo Tomás:

a) María no hubiera sido digna Madre de Dios si hubiese pecado, pues de la misma manera que el honor de los padres redunda en los hijos, así también redunda en los hijos el deshonor de la madre.

b) Por la unión singularísima que tuvo María con la carne de su Hijo.

---

[61] Ibidem.
[62] *In 3 p.*, q. 27, a. 4, p. 304.

c) Porque su Hijo hubo de morar en ella, y Dios y el pecado no pueden estar juntos [63].

De estas razones, con las que Santo Tomás llegaba a excluir solamente el pecado actual, pero no el original, Toledo concluye:

> «Et attende quod omnia ista probant, non fuisse etiam originale peccatum in B. Virgine, praesertim quum sit multo peius et detestabilius, quam veniale» [64].

CONCLUSION: María, pues, vivió sin pecado. Así lo pedía su condición de Madre de Dios.

IV SANTIDAD POSITIVA DE MARIA

1) *La plenitud de gracia*

Toledo, teólogo y exégeta amplio, concreto y profundo, expone la longura, anchura y profundidad de la plenitud de gracia de María en su comentario a San Lucas sobre las palabras del ángel «Ave gratia plena». Distingue siete clases o modos de plenitud.

Fija previamente el sentido en que se ha de tomar la palabra «gratia»: «In praesenti est illud quod est in aliquo, quod gratum et acceptum facit alteri, sive quo unus placet alteri, sive Deo, sive homini; nam etiam Deo placent homines, et accepti sunt» [65]. De la palabra χάρις, tomada en este sentido, se deriva, dice, el verbo χαριτόω, que significa «gratum facere; seu efficere ut aliquid placeat alteri». En este sentido usa el mismo verbo San Pablo (Eph 1). Desentraña Toledo toda la riqueza de ideas que encierra el participio κεχαριτωμένη, que significa, «quasi grata facta Deo, in qua ea sunt quae Deo maxime placent et accepta sunt. Erat talis B. Virgo, gratiosa in oculis Dei, ita tamen ut eam gratiam a Deo ipso obtinuerit».

Fijado el sentido, analiza lingüísticamente el participio y demuestra la exactitud de la Iglesia al traducir dicho participio griego por «gratia plena». Rechaza a los protestantes, que restringen el sentido del participio y lo traducen por «amada», «graciosa», contra el sentir de los Padres latinos y, sobre todo, de los griegos, que defienden el sentido causal y objetivo, que poco ha expusimos con palabras del propio Toledo. «Llena de gracia», por tanto, significa, según Toledo,

---

[63] S. THOMAS, 3 p., q. 27, a. 4.
[64] *In 3 p.*, q. 27, a. 4, p. 304.
[65] *In Luc.*, c. I, an. 66, p. 56.

llena de todos aquellos dones y cualidades que hacen a María gratísima a Dios, y que despiertan en Dios tal complacencia y simpatía hacia María, que le inclinan a depositar en ella esa plenitud de gracias.

Puesta esta breve pero conveniente consideración preliminar a todo su tratado de la plenitud de la gracia de María, se inmerge Toledo en ese verdadero mar de gracias, milagro del poder, del amor y del saber de Dios.

Distingue siete modos o clases de plenitud y con todos ellos nos da una idea global abrumadora de la magnitud de la gracia concedida a María en atención a la altísima dignidad para que fué elegida por Dios.

> «Fuit autem illa vere plena gratia, quae ita accepta fuit et placuit Deo, ut in matrem unigeniti Fillii sibi consubstantialis electa esset ab aeterno Patre» [66].

Con los abundantes materiales que Toledo nos proporciona en su tratado, pensamos en un principio construir nuestro esquema sobre la plenitud de la gracia, conforme a los diversos apartados en que sistematizan los modernos el estudio de la gracia de María: gracia inicial, progreso en gracia y gracia consumada. Mejor pensadas las cosas, hemos preferido reflejar lo mejor posible la originalidad de Toledo, respetando su mérito, orden y modo en el desarrollo del tratado. Además nos ha confirmado en ello el ver que Passaglia [67] sigue un orden muy semejante a Toledo. A fin de cuentas, lo que lealmente pretendemos dar es el pensamiento de Toledo lo más exactamente posible; y en este caso, aparecerá más claro siguiendo sus mismos pasos.

He aquí, sumariamente, como siete escalones, las siete plenitudes de gracia que Toledo señala en María:

a) Plenitud en cuanto a las partes de la gracia (plenitud objetiva).
b) Por parte del sujeto que recibe la gracia (plenitud subjetiva).
c) Por parte de los contrarios de la gracia y caridad (plenitud negativa).
d) Por parte de los actos y operaciones (plenitud dinámica).
e) Por parte de las virtudes (plenitud fructífera).
f) Por parte de la dignidad y suficiencia para el oficio de Madre de Dios a que era destinada (plenitud de eminencia).

---

[66] *In Luc.*, l. c.
[67] PASSAGLIA, *De immaculato Deiparae conceptu*, t. I.

g) Por parte de la aceptación con que Dios la distinguió y amor que la tuvo (plenitud de aceptación divina).

a) *Plenitud en cuanto a las partes o divisiones*

Al estudiar esta primera plenitud, se apoya Toledo en la clasificación de San Pablo (1 Cor 12): «Alii datur sermo sapientiae, alteri gratia sanitatum, alteri opera virtutum, alii sermo prophetiae. Denique Spiritus Sanctus non omnes uni, sed singulis partem pro suo beneplacito donat.» Mientras estos carismas y gracias—dice Toledo—se dan unas a unos, a otros otras, a María se le da la gracia en todos sus partes y se amontonan en ella todos sus tesoros, para que sea verdaderamente llena de gracia sobre todos los Santos:

> «At Beatae Virgini gratiam quoad omnes suas partes contulit, et in ea omnium divisionum membra cumulavit, ut supra omnes sanctos gratia plena sit» [68].

Esta su afirmación la bebió Toledo en los Santos Padres y en Santo Tomás, y en ellos la apoya citando en su confirmación palabras de San Atanasio y San Jerónimo, tan claras como éstas: »Bene, gratia plena, quia caeteris per partes praestatur, Mariae vero se tota infudit plenitudo gratiae.»

No hay, pues, duda de la existencia de tal plenitud de gracia en María. La duda y la división de pareceres surge al tratar de fijar el momento en que esa plenitud de gracia le fué infundida a la Virgen, Santo Tomás pone dicha infusión de gracia antes de la Encarnación del Hijo. San Atanasio y San Jerónimo, y Toledo con ellos, por juzgar su sentencia más probable, la ponen en el mismo momento de la Encarnación del Verbo, en que sobreviene el Espíritu Santo y queda constituída Madre de Dios. Si en este punto se aparta del Santo de Aquino, está de acuerdo con él al afirmar que, aunque la Stma. Virgen tuvo todas las gracias, no hizo, sin embargo, mientras vivió en este mundo, uso de algunas de ellas, como del poder de hacer milagros [69].

Si esa plenitud de gracia «quantum ad partes» le fué infundida en el momento mismo de la Encarnación, según opina Toledo, ¿cómo pudo el ángel saludar a María llamándola simplemente llena de gracia? Toledo, con los SS. PP. citados, contesta: la llama simplemente llena de gracia el ángel al saludarla «non a sola gratia praesenti, sed

---

[68] *In Luc.*, c. I, an. 66, p. 56.
[69] S. THOMAS, 3 p., q. 27, a. 5.

ab ea etiam quae iamiam implenda erat. Quod enim proximum est praesenti, pro praesenti habetur, maxime ab angelo qui quae futura in hoc mysterio erant, noverat, et hunc Spiritus Sancti adventum praenuntiaturus venerat».

¿Tuvo María plenitud de gracia ya antes de la Encarnación? Toledo distingue, lo mismo que dos clases de gracias, dos plenitudes; la plenitud de las gracias «gratum facientes» y que podríamos llamar plenitud dispositiva, ya que como él dice: «iis gratiis disposita et praeparata a Deo ut dignum Filii habitaculum effici mereretur»; esta plenitud la tuvo María desde el primer instante de su ser. La otra plenitud, formada por las gracias «gratis datas» sobreañadidas a la plenitud dispositiva, le fué concedida en el momento en que fué de hecho constituída Madre de Dios [70]. Tal es el primer modo de plenitud de gracia que señala Toledo.

b) *Plenitud por parte del sujeto que recibe la gracia*

Las diversas partes que se pueden distinguir en el hombre: alma y cuerpo, espíritu y carne, razón y sentidos, todo estaba en María penetrado y como empapado por la gracia, y ella en todas sus partes estaba totalmente sometida a Dios sin rebeliones de la carne contra el espíritu, ni de éste contra Dios. Esto que constituye el segundo modo de plenitud, señalado por Toledo, es privilegio exclusivo de María:

> «Quae quidem partes, dice, in hominibus iustis non replentur gratia. Etenim iusti, et sancti in hoc saeculo non eam gratiam acceperunt in anima, quae a carnis appetitu auferret illam legem peccati adversantem spiritui» [71].

Apoyado en las palabras de San Pablo (Rom 7), considera Toledo el estado de perpetua lucha del hombre, aun del justo, que aunque no siempre es vencido, siempre está siendo combatido, porque en él siempre «inhabitat peccatum», aunque no siempre «regnet peccatum», que son cosas muy distintas. Y añade, puntualizando, el teólogo:

> «Dicitur autem peccatum inhabitare tunc, non quod ille impulsus sit peccatum, non accedente rationis consensu, sed quod inclinet, et instiget ad peccatum, et sit etiam effectus peccati, nam ex originali culpa solutus est appetitus a rationis imperio perfecto» [72].

Producido este desequilibrio en la naturaleza humana por el peca-

---

[70] *In Luc.*, l. c., p. 57, c. 1.
[71] *In Luc.*, l. c.
[72] Ibidem.

do original, es conservado y aumentado por ese «peccatum, concupiscentia o fomes peccati», que de mil modos y constantemente azuza el apetito de la carne contra la razón, y la razón contra Dios.

Nada de esos desequilibrios y rudo batallar se dió en María, ya que en virtud de una infusión sobreabundante de gracia se vió siempre libre de la concupiscencia [73].

c) *Plenitud por parte de los contrarios de la gracia*

María recibió tal cúmulo de gracias, aparte de su exención del pecado original, que no cometió en su vida ningún pecado, no ya mortal, pero ni siquiera venial.

> «Haec autem plenitudo (ex parte adversariorum) non solum adversantia peccata removet, sed etiam ea quae disponunt ad peccatum, qualia sunt hebetudo mentis, repugnantia affectus, ignorantia rerum spiritualium et alia huiusmodi quae in B. Virgine non fuerunt, in qua nullum omnino nec veniale peccatum fuit». Privilegio éste exclusivo de la Madre de Dios. Por eso continúa Toledo: «Beata Virgo eam sortita est gratiam a Filio quae omne peccatum impedivit, nec enim originale contraxit, nec ullum actuale, non solum mortale, sed nec veniale admisit, quae gratia ex privilegio divino illi concessa est» [74].

N. B.: Por haber tratado ampliamente esto anteriormente (I, 3) nos contentamos aquí con este resumen.

d) *Plenitud por parte de los actos y operaciones*

Compara Toledo esta cuarta plenitud de gracia de María con la gracia que se concede a los demás santos. La gracia, dice, les hace santos y aceptos a Dios, pero no siempre les da poder para hacer toda clase de obras, ni todos sus actos son rectos como conviene, ya que no están totalmente exentos de cometer algunos pecados, al menos veniales.

En María, por el contrario, siempre hubo perfecto acuerdo entre sus obras y su gracia. ¿Quién de los santos hay, pregunta Toledo, que «in omnibus et singulis actibus sanctum et iustum se exhibeat? Nemo profecto». Y contraponiendo a María, prosigue: «At B. Virgo nullum actum, nullam cogitationem, nullam operationem habuit, quae non es-

---

[73] Ibidem. (Véase lo escrito precedentemente, I, 2.)
[74] *In Luc.*, l. c.

set sancta, iusta, Deoque accepta». ¿Quién hay de los santos que no tenga que arrepentirse al menos de algún pecado de omisión? «At in B. Virgine nulla omissio, vel minima reprehensione digna reperta est.» Para todo lo cual no basta una gracia cualquiera, sino que se requiere una plenitud especial, como la que tuvo María; con lo cual en todo momento estaba capacitada para toda clase de actos, aun los más difíciles y heroicos. Acto verdaderamente heroico era el creer a las palabras del ángel que la anunciaba el alto misterio de la Encarnación, y María creyó por la gracia que había recibido. Y lo que decimos de esta fe heroica de María, puede aplicarse a todos los actos de las demás virtudes. Tal es el cuarto modo de plenitud de gracia en María [75].

e) *Plenitud por parte de las virtudes*

De los Santos, dice Toledo, unos son eminentes en unas virtudes, otros en otras, pero ninguno lo es en todas. «Diversis sunt diversa dona huiusmodi praestita, et sanctorum Ecclesia etiam in hac parte circumdata est varietate.» María, por el contrario, sobresalió extraordinariamente en todas. Por eso aquellas mujeres del A. Testamento que brillaron por alguna virtud especial, como Abigail por su prudencia, Judit por su fortaleza, Ruth por su honestidad, Ana por su religiosidad, Jahel por su cordura, Ester por su caridad con el prójimo, todas eran tipos y figuras de María que había de sobresalir a la vez en todas las virtudes.

No sólo superó en todas las virtudes a los Santos más santos del Antiguo Testamento, sino que todavía se encarece más la magnitud de las virtudes de la Virgen comparándola con los Santos y Santas del Nuevo Testamento.

> «Magna profecto fortitudo S. Laurentii, insignis charitas S. Ignatii, mirabilis humilitas S. Francisci, impenetrabilis sapientia Pauli, idemque quotquot in Apostolis, Martyribus, Confessoribus, Virginibus, Patriarchis, et Prophetis, omnibusque iustis, immo et Angelis ipsis eminuerunt virtutes et dona, superatae sunt plus quam dici potest a B. Virgine» [76].

No se puede decir ni ponderar más esta plenitud de María. Ella es, pues, el «mons sublimis» de San Gregorio [77], el «mons praeparatus in vertice montium» de Isaías (2, 2), y a ella le aplica la Iglesia [78] las

---

[75] *In Luc.*, l. c., p. 58, c. 2.
[76] Ibidem.
[77] GREG., *In lib. 1 Reg. 1:* ML 76, 25.
[78] En el Común de las fiestas de la Virgen.

palabras del Salmo 86, «Fundamenta eius in montibus sanctis». Con todos estos testimonios, que aduce Toledo, indica claramente que el grado máximo de perfección y de gracia de los Santos más encumbrados es muy inferior al grado inicial de la gracia de María.

> «Montes sancti, dice, sunt eminentia et culmina virtutum, et donorum sanctis concessa, quae fundamenta sunt, quia supra eas, sicut super fundamenta erigitur aedificium, ita altitudo sanctitatis Beatissimae Virginis se extulit» [79].

f) *Plenitud por parte de la dignidad y suficiencia para el oficio de Madre de Dios.*

Esta sexta plenitud de dignidad y suficiencia, como que reúne en sí todas las plenitudes anteriores, y marca el grado de santidad a que fué elevada María para que fuese digna Madre de Dios, «Ut digna esset, quae Filium Dei conciperet et Mater efficeretur eius, qui consubstantialis est aeterno Patri».

No que, como en otra parte hemos dicho, mereciera María por la plenitud de su gracia que se encarnara el Hijo, sino que, supuesto que Dios gratuitamente quiso tomar carne humana, «sic disposuit B. Virginem, ut digne ex ea conciperetur».

Cuánta fuera la magnitud de esta plenitud de suficiencia de María se podrá entender, dice Toledo, por la excelencia y dignidad del oficio para el que esa gracia la preparaba, a saber, para ser Madre de Dios, que es la dignidad más grande de la tierra y del cielo después de la infinita dignidad de Dios y de su Cristo.

En confirmación, transcribimos el testimonio de San Gregorio, que antes citamos, y que repite ahora Toledo, para explicar esta sexta plenitud de gracia:

> «Beatissima Dei genitrix mons fuit quae omnem electae creaturae altitudinem electionis suae dignitate transcendit, quae ut ad conceptionem aeterni Verbi pertingeret, meritorum verticem supra omnes angelorum choros usque ad solium deitatis erexit» [80].

g) *Plenitud por parte del amor que Dios tiene a María*

Causa y efecto de la plenitud de dignidad y suficiencia, que acabamos de estudiar, es la plenitud que Toledo llama «acceptionis», o sea plenitud de complacencia por parte de Dios en María, a la que

---

[79] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 58 y 59.
[80] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 59, c. 1.

ama y en quien se goza después de su Hijo más que en todas las criaturas, hombres y ángeles juntos, ya que son muy inferiores a ella en gracia y sobre todo en dignidad. Ella es Madre de Dios. Esta es la causa, explicación y medida de la plenitud de amor de Dios a ella y de su plenitud de gracia tan extraordinaria [81].

2) *La gracia de María en diversos momentos de su vida*

Hemos sido parcos en comentarios al exponer los siete modos de plenitud de gracia que Toledo distingue en María. Era nuestro mayor interés que fuera él mismo el que nos diera, con su estilo denso y claro, la idea abrumadora de los tesoros que Dios depositó en su Madre. ¿Habrá exagerado el gran devoto de la Virgen al ponderar tantas y tales gracias? Afirmamos que no. Con tal que no se la iguale con Cristo, son lícitas todas las afirmaciones al enaltecer los privilegios de María. Toledo no la iguala con su Hijo [82].

Es cierto que la magnitud de la gracia de María es muy singular, que supera muy extraordinariamente la plenitud de gracia de todos aquellos a los que llama la Escritura llenos de gracia, o de los que dice que hallaron gracia ante el Señor. Es cierto también que Toledo parece exagerar los límites de la gracia de María al querer interpretar apoyándose en algunos autores griegos el «invenisti gratiam *apud* Deum», con las partículas «iuxta vel prope»; como si la plenitud de María se aproximara a la del mismo Dios [83].

Prescindiendo ahora de lo acertado o desacertado que pueda estar Toledo en esa su apreciación, que el eruditísimo P. Cárdenas aprueba y explica [84], es claro que su intención no es comparar a María con Cristo. No creemos tampoco que al decir que la gracia de María se aproxima a la del mismo Dios lo diga en un sentido absoluto, sino relativo, o sea, como explica el P. Cárdenas (l. c.):

> «Sensus est, Mariam invenisse gratiam, et sanctitatem ita immediatam Deo, ut inter sanctitatem divinam, sive hominis Dei, et sanctitatem Virginis nulla alia possit mediare.»

En su comentario a la Suma señala con San Buenaventura cuatro

---

[81] Ibidem, c. 2.

[82] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 59, c. 2.

[83] *In Luc.*, c. 1. an. 79, p. 67, c. 2, en que dice «At nova et est haec forma loquendi (apud Deum), ut enim Graeci auctores recte tradunt, praepositio παρα casui dandi adiuncta, uti nunc legitur, idem significat, quod latine, «iuxta» seu «prope», quasi dictum sit, invenisti gratiam prope «Deum».

[84] P. CÁRDENAS, *Sidus mariani diadematis*, d. 2, p. 148.

plenitudes de gracia distintas, que por otra parte se hallan ya consignadas en la Sagrada Escritura. Son éstas: a) «plenitudo sufficientiae», necesaria para salvarse y propia de todos los Santos; b) «plenitudo excellentis praerrogativae», propia sólo de la Virgen, que fué hecha Madre de Dios y que sobre la plenitud de suficiencia común con los Santos recibió la plenitud que su dignidad singular exigía; c) «plenitudo numerositatis», que es propia de la Iglesia; d) por fin la «plenitudo efluentis superabundantiae», propia sólo de Cristo, plenitud intensiva y extensiva «secundum se», plenitud verdaderamente absoluta, de la que todos los demás, aun María, participan [85].

El lugar que ocupa la plenitud de María está bien fijado, superior a la de las demás criaturas, por su dignidad de Madre de Dios, pero participando ella misma de la plenitud absoluta de Cristo. Además la plenitud de María, de que habla Toledo, podía crecer y creció de hecho. No así la plenitud de su Hijo.

> «Ecce quibus modis B. Virgo gratia plena dicta sit. In quibus adverte, non sic dici plenam, quasi plus gratiae postea non acceperit: Non enim hoc ita est; nam post salutationem hanc magnam adhuc copiam gratiae accepit a Spiritu Sancto superveniente, quam etiam eminentissimis meritis operum, et virtutum per totum vitae tempus in hoc saeculo auxit. Plenitudo ergo haec abundantiam quamdam significat et copiam, non autem talem perfectionem, ut nequeat plus accipere, nam de facto accepit. Sola enim humanitas Christi eam gratiae plenitudinem ab instanti incarnationis habuit, quae augeri non potest» [86].

Fué, por tanto, la plenitud de María, plenitud relativa, capaz de crecimiento, aunque en cada instante de su vida tenía la plenitud de que entonces era capaz. Siempre creciendo y siempre llena, a diferencia de su Hijo, que desde el primer instante de su concepción tuvo plenitud absoluta incapaz de crecimiento alguno, siendo Él manantial perenne para todos los demás, y en especial para su Madre, pues «omnis haec plenitudo Matris», como dice Toledo, «a Filii merito et gratia processit, quia de plenitudine eius omnes acceperunt (Io 1). Erit ergo plenitudo haec matris ab illa perfectissima et absolutissima plenitudine Christi», cumpliéndose en ella aquello del Salmo 46: «Sanctificavit tabernaculum suum Altissimus», que con San Atanasio aplica a la Stma. Virgen nuestro teólogo [87].

Pero en la plenitud que Toledo estudia en su rico tratado de la

---

[85] *In 3 p.*, q. 7, a. 11, p. 168, c. 2.
[86] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 59, c. 2.
[87] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 59, c. 2.

gracia de María, no aparece el progreso sucesivo en las diversas épocas de su vida. Por otra parte nos dice claramente que mereció aumento de gracia por sus actos y virtudes, «gratiam eminentissimis meritis operum et virtutum per totum vitae tempus in hoc saeculo auxit» [88]. Por eso preguntamos: ¿Cuál fué su gracia inicial, cuál fué el ritmo o proporción progresiva en su crecimiento, y cuál, sobre todo, la plenitud final de gracia de María?

a) *Gracia inicial de María*

En los planes divinos estaba predestinada María para que fuera Madre del Hijo de Dios. Desde entonces Dios se complacía en ella, la amaba como a su madre y la enriquecía como a tal [89]. Por eso, al ser su dignidad en cierto modo infinita, su gracia se eleva también sobre las cumbres más altas de la santidad, «longo intervallo superat sanctorum gratiam et acceptationem, qui hac dignitate Matris multo sunt inferiores». Como esta excelentísima dignidad la tuvo María en algún modo desde el primer momento de su existencia, con razón le aplica Toledo, con la liturgia de la Igiesia y los SS. Padres, el Salmo 86, «fundamenta eius in montibus sanctis», significando que la gracia de los demás Santos es como el nivel sobre el que se levanta la gracia de María; «Altitudo sanctitatis B. Virginis se extulit»; o sea, cuando María empieza está más alta ya que los demás santos cuando terminan; su gracia inicial es mayor que la gracia consumada de los Santos [90].

Una segunda prueba de lo mismo, común entre los autores, y a nuestro juicio magnífica, es que, como ya vimos antes en Toledo, María era amada por Dios más que los ángeles y santos más encumbrados en la santidad, pues el Verbo la miraba desde su primer instante y la amaba como a su futura madre. Como para Dios amar es hacer el bien, producir la gracia, fácil es concluir cuál sería la gracia de María. Así pudo decir Toledo: «Beata autem Virgo eam gratiae plenitudinem accepit, ut super omnes homines et angelos sit dilecta et accepta Deo. Post Christum enim Dei Filium et hominem, neminem diligit aeque Deus, ac matrem» [91].

Resumamos todo lo dicho sobre la gracia inicial de María. Según el principio de Santo Tomás, que Toledo hace suyo, como vimos en

---

88 Ibidem.
89 *In Luc.*, c. 1, an. 66, p. 56, c. 2.
90 Ibidem, c. 1, an. 67, p. 59, c. 1, c. 2.
91 *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 59, c. 1.

otra parte, Dios da a cada uno la gracia proporcionada al cargo para el cual le destina. Es así que la Stma. Virgen ya «ab aeterno» fué predestinada para ser en el tiempo su divina Madre; luego debió recibir desde el primer instante de su ser una gracia proporcionada a la misión altísima para la cual venía al mundo. Es así que la dignidad de Madre de Dios es en cierto modo infinita, luego podemos concluir que la misma gracia inicial de María debió ser proporcionada a su dignidad, es decir, en cierto modo infinita también. Como dice Toledo, cuál fuera la plenitud de María se podrá conocer por su dignidad de Madre de Dios:

> «Huius plenitudinis magnitudo ex ipsa dignitate cognosci potest, esse enim Dei Matrem omnem superat dignitatem et excellentiam purae creaturae... tantae igitur et tam admirandae dignitatis mater digna effecta est per gratiam» [92].

b) *Crecimiento de María en gracia hasta su plenitud final*

Tres medios hay de llevar adelante el medio intensivo de la vida divina en el alma, como dice muy bien el P. L. Colomer: los actos sobrenaturales, los sacramentos santamente recibidos y la acción directa de Dios con medios extraordinarios [93].

Sabemos por el Concilio de Trento [94] cómo es verdad de fe, que el justo por las buenas obras y en virtud de los méritos de Jesucristo, cuyo miembro es, merece aumento de gracia. La Santísima Virgen, más santa que el más justo de los Santos, debió también merecer por sus obras. Pero el mérito requiere que los actos hechos en estado de gracia, primera condición para el mérito sobrenatural, sean libres y hechos por una persona en estado de viador. Pues bien, la libertad de María llena de gracia no se puede poner en duda; desde el primer instante de su Concepción gozó María de la libertad más perfecta que ha existido después de la de Cristo, pues María, como hemos visto, por la infusión sobreabundante de gracia que inundó todo su ser, alma y cuerpo, potencias y sentidos, estuvo exenta del pecado original, de la concupiscencia, de la ignorancia y del error, que son los enemigos de la libertad [95]. Después de Cristo, María pudo decir con mayor razón que nadie en su «Magnificat», *anima mea,* porque

---

[92] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 59, c. 1.
[93] L. COLOMER, *La Virgen María*, c. 5, p. 67.
[94] Sess. 6, can. 32: D. 842.
[95] *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 57-58.

su alma, como nos dice muy bien Toledo, era perfectamente suya «quia integram suae voluntatis habebat potestatem» [96].

Hemos dicho poco ha que María fué libre desde el primer instante de su Concepción. ¿Tuvo, según eso, María uso de razón desde el primer instante de su ser? Toledo no lo afirma explícitamente, pero al tratar incidentalmente en su comentario a la Suma [97] de la santificación del Bautista y del uso de razón de éste desde el vientre de su Madre, afirma, contra el parecer de Santo Tomás, que realmente el Bautista tuvo uso de razón antes de su nacimiento, ya que el gozo que le hizo saltar en el seno de su madre es un acto racional [98]. Al final del artículo citado del comentario a la Suma escribe Toledo: «Cum talia beneficia contulerit Deus aliis, creditur Matri contulisse maiora», luego «a fortiori», según Toledo, María gozó de uso de razón ya en el seno de su Madre.

Por tanto la Santísima Virgen, obrando siempre consciente y libremente y poseyendo la plenitud de gracia, tuvo que merecer con sus actos, como los demás justos y en mucho mayor grado que ellos.

Toledo, que afirma en María todas las virtudes en grado eminente y plenitud de gracia para practicar toda clase de actos, aun los más heroicos, califica los méritos de María, en sus actos y en el ejercicio de todas las virtudes durante todo el tiempo de su vida, de «eminentissima». Con ellos aumentaba María constantemente su gracia.

> «Post salutationem hanc magnam adhuc copiam gratiae accepit a Spiritu Sancto superveniente, quam etiam *eminentissimis meritis* operum et virtutum per totum vitae tempus in hoc saeculo auxit» [99].

Nada hemos encontrado en Toledo relativo al aumento de gracia en María por la recepción de los sacramentos. Es fácil suponer su pensamiento cuando a los actos más pequeños de la Virgen, por ser de ella, concedía nuestro autor un aumento de gracia bien notable.

Se fija expresamente en la abundancia de gracias con que la adornó el Espíritu Santo en la Encarnación [100], pero no saca a este propósito las consecuencias, para el aumento de gracia de María, del hecho mismo de la Encarnación, es decir, de la presencia física de la fuente misma de todas las gracias en el seno de María, contentándose con decir: «Quae ante conceptionem Verbi gratia plena fuit, et in

---

96 *In Luc.*, c. 1, an. 124, p. 119, c. 2.
97 *In 3 p.*, q. 27, a. 6, p. 305.
98 *In Luc.*, c. 1, an. 118, p. 113.
99 *In Luc.*, c. 1, an. 67, p. 59, c. 2.
100 *In Luc.*, c. 1, an. 97, p. ?

conceptione referta est gratia.» Ni siquiera se fija en la escena final del Calvario: allí pondera el amor y fidelidad constante de María, a los que tuvo que corresponder sin duda una efusión de gracias equivalente sobre la que allí públicamente era proclamada Madre universal de la gracia [101].

Puesta la perfección extraordinaria de los actos de María, el número ilimitado de estos actos meritorios suyos, los aumentos de gracia «ex opere operato», empezando por el hecho mismo de la Encarnación y terminando por la venida del Espíritu Santo en Pentecostés, aun prescindiendo de la gracia que se le confiriera por la recepción de los sacramentos, preguntamos para terminar: ¿cuál fué la gracia final de María? Oigamos a Toledo:

> «Si B. Virgo plena nunc (in annuntiatione) dicitur... Hinc deduces, quanta sit nunc Beatissima Virgo in coelis, quae ante Verbi Conceptionem gratia plena fuit, et in conceptione referta est gratia, et post conceptionem et partum merita a nobis immensurabilia et indicibilia cumulavit» [102].

Ni se puede medir, ni decir, ni imaginar el cúmulo de gracias que llegó a conseguir María al fin de su vida. Con estas palabras creemos traducir exactamente el pensamiento de Toledo. Nos parece sinceramente que es difícil dar una idea mayor de la plenitud de gracia de María que la que ha dado nuestro admirado teólogo. Suárez, es cierto, detalla más [103] y es el suyo un tratado completo y perfecto, como el que más, sobre la plenitud de gracia, en que agota el eximio Doctor con su competencia extraordinaria las cuestiones que a la gracia de María se refieren. La idea global, sin embargo, de la plenitud de gracia en María es en ambos igualmente grandiosa. Es de tener en cuenta que Toledo trata del tema sólo incidentalmente. En particular, su estudio de la plenitud de gracia de María es originalísimo.

BALTASAR SANTOS,
Can. Lectoral, Astorga.

---

101 *In Luc.*, c. 1, an. 83, p. 71, c. 2.
102 *In Luc.*, an. 67, p. 59, c. 2.
103 SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi.*

Santidad inicial de María

INTRODUCCION: HISTORIA Y ESTADO DE LA CUESTION

El Beato Juan de Avila, en un sermón, había sostenido que la gracia y santidad de la Madre de Dios sobrepujaba a la de todos los santos y ángeles juntos. Esta afirmación, que a algunos entonces sonó como nueva, llegó a oídos de dos ilustres jesuítas, que gozaban fama de santidad, Baltasar Alvarez y Martín Gutiérrez, quienes no solamente aprobaron la afirmación del Maestro Avila, sino que pensaron en el modo de darle base teológica. Para ello pusieron los ojos en el joven Francisco Suárez que, por entonces en 1570, terminaba sus estudios de Teología en la Universidad de Salamanca y se preparaba para defender un acto público, el primero que iba a dar el Colegio de la Compañía de Jesús, recién agregado a aquella Universidad. Suárez, estudiada la cuestión, redactó su tesis, que incluyó entre las que iba a sostener, apadrinado por el catedrático P. Mancio de la Orden de Predicadores. La primera impresión de Mancio al leer la nueva tesis fué desfavorable; mas luego, escuchadas las razones de Suárez, la admitió como probable y se ofreció a patrocinarla. Veinte años más tarde incluyó Suárez la tesis en su obra *De Mysteriis Vitae Christi* [1].

La posición de Suárez, que entonces pareció atrevida, hoy nos parece excesivamente medrosa. Atribuye esta superioridad sólo a la gracia consumada de María; sólo respondiendo a una dificultad, no rehusa la hipótesis de que tal superioridad la posea la gracia de María ya en el momento de la encarnación. De la gracia inicial nada dice, ni podía decir, cuando la misma Inmaculada Concepción era objeto de tan vivas controversias. Pero aun así Suárez tiene el mérito de haber dado a la cuestión estado teológico. El enfocó el problema y acertó en el método de resolverlo, desenterrando los testimonios de la tradición y señalando los principios mariológicos, en los cuales está virtualmente contenida

[1] d. 18, sec. 4.

la solución. La tesis de Suárez fué generalmente admitida, y además ampliada y reforzada, por los teólogos de los siglos siguientes. Pero su pleno desenvolvimiento estaba reservado a nuestros tiempos. La definición dogmática de la Inmaculada Concepción y las magníficas Encíclicas Mariales de León XIII provocaron un reflorecimiento, jamás visto antes, de la Mariología. El vastísimo problema de la Mediación universal, que tiene como base la plenitud de gracia de María, no podía resolverse adecuadamente, si previamente no se determinaba el alcance de esta plenitud. Agrégase a esto que el conocimiento actual de la tradición mariológica es incomparablemente más extenso y aquilatado que el que en su tiempo pudo alcanzar el Doctor Eximio. En posesión, por tanto, de una documentación más rica y de un sistema mariológico más coherente, estamos ahora nosotros más capacitados para abordar el problema con mayores garantías de una acertada solución.

Estudiamos ahora la santidad de María: y la santidad es una realidad esencialmente moral. Las realidades morales están, sin duda, condicionadas o vinculadas a ciertas realidades físicas, pero no se han de confundir con ellas. La validez u obligatoriedad de una ley, por ejemplo, está vinculada a la voluntad del soberano y a su firma; pero no es el acto físico de su voluntad ni la materialidad de la escritura; que bien pudieran darse, sin que creasen ninguna obligación; y en tanto la crean, en cuanto son una actuación de la autoridad soberana. Hay que estar, pues, prevenidos para que semejantes concomitancias físicas no enturbien el concepto de las realidades morales.

El concepto preciso de «santidad» incluye dos elementos esenciales y una propiedad: la pureza, la consagración y la estabilidad. La pureza, limpieza, incontaminación o integridad es como su elemento material y en cierta manera previo; la consagración, con que la persona o cosa pura se ofrece y dedica a Dios y entra en contacto íntimo con la divinidad, es su elemento formal y característico; la estabilidad o firmeza es una propiedad de la consagración, que no ha de ser momentánea o pasajera, sino firme y constante.

Este concepto puede verificarse sin que se produzca ninguna cualidad física, que sea como forma santificante. La santidad de un templo o de un vaso sagrado no es una cualidad física impresa o inherente al objeto santificado o consagrado, sino una realidad puramente moral. Tampoco la santidad de la profesión religiosa implica o produce ninguna cualidad física, que sea como el constitutivo esencial de la persona religiosa. Aun en la gracia santificante hay que distinguir el concepto preciso de santidad de las realidades físicas en que se concreta. La gracia santificante, sin duda, excluye la contaminación del pecado grave,

incluye una consagración al servicio divino y tiene de suyo firmeza y estabilidad; pero estas tres formalidades pudieran en absoluto darse, en otra providencia, sin la infusión de la gracia santificante. En esto es perfecta la analogía entre la santidad y la justificación. La gracia santificante justifica; más aún, en la presente providencia no se da justificación sin infusión de la gracia justificante; pero esto no quita que, en absoluto, el concepto de la justificación, de suyo puramente moral, pudiera verificarse, en otro orden de providencia, sin la realidad física de la gracia santificante.

Pero junto con esta distinción formal hay que admitir la conexión real entre la santidad y la gracia santificante. Presupuesta la libre cooperación humana, que en el caso de María no ofrece la menor dificultad, la santidad es proporcional a la gracia. El problema, por tanto, de la santidad de María coincide con el problema de su gracia. Estos dos puntos de vista, el de la distinción formal y el de la conexión real entre la santidad y la gracia, hay que tener a la vez presentes para resolver los diferentes problemas teológicos relativos a la santidad o gracia de María.

Limitemos el campo y el plan de nuestra investigación. La santidad de María suele entenderse de ordinario como efecto o en función de la gracia santificante. Pero existe en María otra gracia singular y exclusiva: la gracia de la divina maternidad, que tiene también con la santidad cierta misteriosa relación digna de ser estudiada. Por fin, en virtud de su relación con la gracia de la divina maternidad la misma gracia santificante reviste ciertos caracteres o propiedades peculiares, que merecen ser considerados. De ahí las tres partes principales de este estudio sobre la santidad de María.

Cuanto sobre esta santidad nos es dado alcanzar, puede derivarse o como conclusión de los documentos positivos de la tradición cristiana, o como deducción racional de los principios mariológicos. Mas como el empleo de ambos procedimientos no es posible en un breve estudio, será fuerza ceñirse al segundo, que ofrece la ventaja de penetrar más hondamente las verdades, conectándolas con sus principios intrínsecos.

I. LA GRACIA SANTIFICANTE

La gracia santificante de María puede ser considerada extensiva e intensivamente. Extensivamente abarca el cúmulo inmenso de los dones que a manos llenas derramó Dios en María. Intensivamente señala el

grado sublime a que llegó, que nosotros sólo podemos determinar comparándola con la gracia de los demás santos y ángeles.

En la gracia extensivamente considerada entran, además de la gracia habitual, las gracias actuales, todo el cortejo de las virtudes teologales y morales, los dones y frutos del Espíritu Santo y los múltiples carismas mencionados por San Pablo. Los problemas referentes a esta gracia ofrecen menos dificultad. La solución de tales problemas es, en principio, bien sencilla. Dios otorgó a María todas las gracias y dones que convenían a la que era Madre de Dios y no desdecían de ella.

El problema de la gracia intensivamente considerada ofrece alguna mayor dificultad. Conviene precisar el problema. En general, se trata de una comparación entre dos términos que son la gracia de María y la gracia de los demás, ángeles o santos. De parte de María la gracia puede considerarse en tres momentos principales: la gracia inicial recibida en la misma Concepción, la gracia alcanzada en el momento de la encarnación, y la gracia consumada al fin de su vida terrena. De parte de los demás puede hablarse de la gracia inicial o de la gracia consumada; y pueden considerarse los ángeles y santos distributiva (o individualmente) o bien colectiva (o conjuntamente). La combinación de todas estas hipótesis daría lugar a múltiples comparaciones, que podrían expresarse en otras tantas tesis. Bastará formular las cuatro más características.

1.ª La gracia final de María superó a la gracia final de cualquier otro, ángel o santo.

2.ª La gracia final de María superó a la gracia final de todos los santos y ángeles juntos.

3.ª La gracia inicial de María fué mayor que la gracia final de cualquier otro, ángel o santo.

4.ª La gracia inicial de María fué mayor que la gracia final de todos los santos y ángeles juntos.

La primera proposición, si no es de fe, poco le falta. La segunda es la sostenida por Suárez, y hoy es doctrina común entre todos los teólogos católicos. También la tercera se considera hoy generalmente como verdadera. La cuarta, en cambio, no ha obtenido aún el sufragio universal de los teólogos, si bien ya son notable mayoría los que la admiten, a lo menos como muy probable. Esta tesis cuarta representa el último avance en el desenvolvimiento histórico y lógico del problema, y es la más gloriosa para la Madre de Dios. Si esta tesis logra probarse sólidamente, todas las otras quedan por el mismo caso probadas. ¿Qué argumentos aducen los teólogos para probarla? ¿Qué valor tienen tales argumentos?

Es interesante notar que estos argumentos no son otros que los expuestos ya por Suárez en apoyo de la tesis segunda. Los principales son la transcendencia de la divina maternidad, el amor de Dios a María y el oficio de Mediadora universal. El valor de estos argumentos en orden a demostrar la tesis segunda todos los teólogos lo consideran eficaz y decisivo; mas no todos lo consideran igualmente decisivo respecto de la tesis cuarta. Esta disparidad de criterio no carece de fundamento. En el instante de la Concepción, cuando se concedió a María la gracia inicial, no era todavía Madre de Dios, ni se merecía todavía el amor singular con que debía ser amada la Madre de Dios, ni era tampoco Mediadora universal de la gracia. Sin duda que ya entonces estaba María destinada a ser Madre de Dios y Mediadora universal; pero ¿basta la simple destinación para que la gracia inicial sea ya entonces la que corresponde a la Madre de Dios y Mediadora de la gracia? Tal vez algunos teólogos, que sostienen la tesis cuarta, no destacan bastante esta diferencia entre la destinación y la posesión, y no refuerzan o modifican, al extenderlos a la tesis cuarta, los argumentos con que han probado la segunda. Y es lo que se debe hacer, si la argumentación ha de ser convincente. Para proceder, pues, con la debida distinción y claridad, conviene examinar el valor de tales argumentos, primero como pruebas de la tesis segunda, luego como pruebas de la tesis cuarta.

Concuerdan hoy los mariólogos en afirmar que la gracia final o consumada de María era superior a la gracia final de todos los ángeles y santos juntos. No hay que entender crasamente esta afirmación, como si se dijese que, así como la masa del sol es cuantitativamente mayor que la de todos sus planetas y satélites juntos, así también la gracia final de María era cuantitativamente mayor que la suma de las gracias finales de todos los ángeles y santos. No hay que concebir tan materialmente la gracia, ni es menester tampoco entrar en las discusiones de los teólogos sobre el aumento o los grados de la gracia. Basta para nuestro objeto que la excelencia de la gracia final de María fuese apreciativamente superior a la gracia final de todos los demás santos o ángeles: algo así como afirmaba San Juan de la Cruz que más vale un pensamiento que todo el mundo material.

Que tal fuera la gracia de María, lo prueban los teólogos primero por su excelsa dignidad de Madre de Dios. Basta indicar esta razón para apreciar su fuerza. En efecto, la divina maternidad es, no sólo la raíz de la gracia de María, sino también su medida. Ahora bien, la divina maternidad, que, en frase corriente entre los teólogos, se roza con los confines mismos de la divinidad, es incomparablemente su-

perior a todo lo creado, exceptuada, naturalmente, la sagrada humanidad de Jesu-Cristo. La gracia, por tanto, correspondiente a la divina maternidad ha de ser igualmente superior a la gracia de todas las puras creaturas, aun colectivamente consideradas. Es de notar que esta razón vale, no sólo para la gracia final de María, sino también para la gracia que tuvo o recibió en el momento de la encarnación, en que comenzó a ser Madre de Dios.

La misma conclusión se sigue del amor de Dios a María. María es Madre de Dios Hijo y también, bajo diferentes aspectos, Esposa de Dios Padre y del Espíritu Santo. Por tanto, el amor de Dios a María reviste estas dos modalidades de amor filial y de amor esponsal. En virtud de estas dos modalidades el amor de Dios a María es inmensamente superior al amor de Señor y aun de Padre (que, por lo demás también recae en María) respecto de las demás criaturas. Ahora bien, en Dios amar o querer bien es hacer bien, y amar con amor supremo es hacer el bien supremo, que es la gracia. También esta razón vale para la gracia de la encarnación.

Por fin, dejadas otras razones, María es Mediadora universal de la gracia, y más concretamente, Corredentora, Dispensadora de todas las gracias y Madre espiritual de todos los redimidos. María, por tanto, asociada a Jesu-Cristo como principio primero y supremo de la gracia, participa, si bien de un modo secundario y subalterno, de esta prerrogativa de Jesu-Cristo. Según esto, como Jesu-Cristo, como principio universal de la gracia posee una gracia incomparablemente superior a la de todos los demás hombres y ángeles, así proporcionalmente María habrá de poseer una gracia que exceda a la de todos los demás aun colectivamente considerados. También esta razón conserva todo su valor respecto de la gracia de María en el momento de la encarnación, en que, con su libre asentimiento, comenzó a ejercer el oficio de Mediadora y Corredentora y de Madre espiritual de toda la humanidad reparada.

Estos argumentos, eficaces para la gracia final y para la gracia de la encarnación, ¿lo son también para la gracia inicial? Más claro: ¿como la posesión actual de la divina maternidad y del oficio de Mediadora es título suficiente para esta gracia superior, lo es también la sola elección o predestinación para semejante dignidad? Razones no despreciables inclinan a la solución afirmativa. Propondremos estas razones.

Consideremos a María en el estadio de la predestinación. Es comúnmente admitido por los teólogos aquel principio formulado por Santo Tomás: «Unicuique a Deo datur gratia secundum hoc ad quod

eligitur» [2]. Según esto la simple elección es ya título de la gracia, y la medida de esta gracia no es otro que el término de la elección. La divina maternidad, por tanto, aun en el estadio de la predestinación, es la medida de la gracia que se dió a María a título de ser predestinada para ser Madre de Dios. La simple elección eleva a María al orden supremo de la unión hipostática: al cual debe corresponder la gracia exigida por semejante elevación; gracia, por así decir, de orden hipostático, superior a toda otra gracia. Además, por el solo hecho de la predestinación María ocupa una posición privilegiada y única, singular y transcendente: es ya entonces, en frase de San Alberto Magno, «una super omnes». Singular y transcendente debió ser, por tanto, la gracia que ya desde su misma Concepción le fué concedida en consonancia con esta posición privilegiada y única.

Hay aquí otra circunstancia que no debe pasarse por alto. La divina maternidad no es en María algo advenedizo o accidental: es algo inherente y como consustancial. Es toda su razón de ser. En la mente de Dios María es Madre y siempre Madre. En los decretos de Dios primero es la dignidad que la persona. No se decreta primero la existencia de María y luego se la destina para Madre de Dios; antes el decreto de su divina maternidad motiva el decreto de su existencia. Desde la Concepción, por tanto, ya María es mirada y tratada como Madre de Dios.

Y Dios es eterno. Para su eternidad, ¿qué representan los breves años que separan la Concepción de María de la encarnación del Hijo de Dios? Para nuestra mezquindad esos años son un muro de separación entre los dos momentos: para la eternidad de Dios ese muro no existe. El momento supremo de la encarnación está siempre presente y, por así decir, eternamente clavado en la mente de Dios, que no mira a María sino como asociada por su generación temporal a la generación eterna, siempre actual, eternamente presente: «Filius meus es tu, ego hodie genui te.»

En la predestinación de María interviene además el amor de Dios. Singular y único será el amor con que Dios amará a su Madre; pero no es menos singular y único el amor, con que graciosa y libérrimamente pone Dios los ojos en María y la escoge entre todas las criaturas para ser su divina Madre. Y si el amor es generoso, este amor supremo de Dios a María derrochará sobre ella los tesoros de la divina gracia. Si la divina eternidad no conoce distancias de tiempo, el amor

---

[2] 3, q. 27, a. 5, ad. 1.

pasa de vuelo por encima de ellas. Desde la Concepción Inmaculada ama ya Dios a María como a su Madre. Y también como a su Esposa. Y el amor esponsal no espera a que se consumen los desposorios, antes se adelanta a ellos, tal vez con mayores ardores y delicadezas. La que por amor se ha escogido para esposa es ya amada con amor esponsal aun antes de serlo en la realidad.

Si del estadio de la predestinación pasamos al de la ejecución, hallamos que María, antes de ser realmente Madre de Dios, y en orden a serlo, estaba condignamente praparada y dispuesta. «Llena de gracia» la saludó el ángel antes de anunciarle la divina maternidad. Ahora bien, para llegar a semejante disposición condigna era necesaria, por así decir, una gracia de orden hipostático, una gracia incomparablemente superior a la gracia final acumulada de todos los ángeles y santos. Mas para llegar a tal gracia no basta una gracia inicial ordinaria, aumentada por la propia cooperación de María: se requiere una gracia del mismo orden hipostático. La gracia con que María se halló dispuesta en el momento de la encarnación para ser digna Madre de Dios, si no en su entidad física, por lo menos en la apreciación moral, debía ser una gracia *sui generis,* diferente de la gracia común, no sólo en el grado, sino también en el orden. Y esta tonalidad de la gracia debió hallarse ya en la misma gracia inicial, que fué, por tanto, de orden superior, incomparablemente más excelsa que la gracia consumada de todos los ángeles y santos.

Pero no son solamente nuestras consideraciones las que nos llevan a esta conclusión: Dios mismo ha dado suficientes indicios positivos de que miraba y trataba a María, desde su misma Concepción, ya como a Madre suya. Prueba de ello es la misma Concepción Inmaculada. Al ser concebida, no era todavía María la Madre de Dios; y, sin embargo, Dios la preserva del pecado original y le otorga además el don de la integridad moral, en atención a que debía serlo. Dios se adelanta a los hechos, mostrando con este avance preventivo que para él la predestinación a la divina maternidad pesa ya tanto como el hecho futuro. La predestinación, por tanto, es ya por sí sola título valedero de la gracia, y de una gracia que corresponde a la dignidad que es término de la predestinación.

En conclusión, en virtud de estas y semejantes consideraciones es lícito deducir que los argumentos con que se prueba que la gracia final de María es superior a la de todos los ángeles y santos juntos, conservan proporcionalmente su fuerza, aplicados a su gracia inicial. A pesar de la diferencia que separa la predestinación de la posesión real, parece necesario admitir que la simple predestinación a la dig-

nidad de Madre de Dios y Corredentora es título suficiente para afirmar que aun la gracia inicial de María sobrepujó a la gracia final de todos los demás colectivamente considerados.

II. LA GRACIA DE LA DIVINA MATERNIDAD

La divina maternidad nos ha servido de motivo y de criterio para apreciar y medir la santidad o la gracia santificante de María. Pero surge la cuestión, interesante: ¿es también por sí misma forma de santidad? ¿Además de santificar radicalmente, santifica también formalmente? Ripalda, Scheeben y algunos otros teólogos han sostenido que la divina maternidad era una santificación formal; pero la mayoría de los teólogos han sido desfavorables a semejantes hipótesis. ¿Será tal vez porque el problema no habrá sido adecuadamente enfocado y planteado?

Deslindemos y precisemos los conceptos.

Ante todo, ¿qué se entiende, o debe entenderse, por divina maternidad? Espontáneamente concebimos la divina maternidad, como tantas otras denominaciones abstractas, a manera de forma que constituye a María Madre de Dios. No han faltado teólogos, que, como Saavedra y Vega, no sin fundamento en la tradición, han introducido un complemento sobrenatural de la natural fecundidad materna o potencia generativa de María en orden a la generación del Hijo de Dios hecho hombre: principio o virtud sobrenatural de fecundidad, que sería como la forma real que verdaderamente constituiría (*in actu primo*) a María verdadera Madre de Dios. Pero más generalmente se concibe la divina maternidad como una forma lógica basada o radicada en la realidad; y esta base real sería el complejo de todos los actos y relaciones que intervienen, de parte de María, en la generación del Hijo de Dios hecho hombre. Para no entrar ahora en cuestiones secundarias, hablaremos de la divina maternidad conforme a esta manera común de concebirla.

Aun así entendida, la divina maternidad puede y debe considerarse como una gracia de Dios; no solamente por el cúmulo inmenso de gracias que la acompañan, sino también por ser ella misma un favor singularísimo de Dios, nacido del amor de Dios a María. En este sentido hablamos de la gracia de la divina maternidad.

¿Y esta gracia santifica también a María formalmente, lo mismo que la que por antonomasia se llama gracia santificante?

Esta comparación entre la gracia de la divina maternidad y la gracia santificante puede ser luminosa, y puede también, creemos, ser desorientadora. Es necesario explicar este punto, del cual dependa tal vez la solución del problema.

La santidad, formalmente considerada, es, como anteriormente hemos notado, una realidad de orden moral, y consiste esencialmente en la consagración o dedicación estable de una cosa pura al servicio exclusivo de Dios; o, si se prefiere, es el estado que resulta de esta consagración. Tal es el concepto puro de la santidad, el cual, por verificarse o encarnarse en la gracia habitual, hace que ésta pueda denominarse *gracia santificante*. Pero esta gracia santificante, además de la formalidad de santidad, entraña otras muchas formalidades o modalidades, cuyo concepto es esencialmente diferente del concepto de santidad. Así la gracia santificante es, por ejemplo, justificación y filiación adoptiva de Dios. Ahora bien, estos conceptos de justificación y de filiación son formalmente distintos del concepto puro de santidad. De consiguiente la comparación entre la divina maternidad santificante y la gracia habitual santificante puede ser legítima y luminosa, y puede también ser ilegítima y perturbadora. Será legítima si se dice: la divina maternidad puede ser santificación formal, como lo es la gracia santificante. Pero será ilegítima si se dice: la divina maternidad, para poder ser santificación formal, debe prestar todos los efectos propios de la gracia santificante. La divina maternidad y la gracia santificante son dos realidades complejas, cada una de las cuales presta multitud de efectos formales, que podrán coincidir parcialmente, pero que no coinciden en su totalidad. Podrán coincidir en ser ambas santificación formal, pero discrepan en otras muchas formalidades o virtualidades. El haber querido atribuir a la divina maternidad todos los efectos formales de la gracia santificante ha sido tal vez la causa de haber fracasado todos los conatos de defender el valor formalmente santificativo de la divina maternidad. En cambio, si nos atenemos al concepto estricto de santidad y consideramos la maternidad divina en toda su integridad, no será difícil demostrar su fuerza formalmente santificadora.

Lo formal de la santidad es ser una destinación o consagración de una persona o cosa al servicio y obsequio de Dios, tal, que lleve consigo un especial trato, contacto o relación con Dios. Ahora bien, la divina maternidad consagraba a María, toda su persona y toda su vida, al servicio y obsequio exclusivo del Hijo de Dios hecho hombre, y no a un servicio externo o de puro honor, sino a un servicio personal y necesario, como que tenía por objeto la existencia misma del Hom-

bre-Dios en su vida humana. Y en este sentido aun la sóla generación fisiológica sería ya una santificación formal de la Madre de Dios. Si la santidad es un contacto con Dios, ¿qué contacto más íntimo puede concebirse que la comunicación de la propia sustancia y vida a la persona del Hijo de Dios en su naturaleza humana?

El elemento material o la base previa de la santidad es la pureza, limpieza o integridad. Pero esta pureza no la da precisamente la santificación, sino que la presupone o exige. Y cuando se trata de la santidad personal, esta pureza es la exención o ausencia de pecado. Ahora bien, la divina maternidad, integralmente concebida con todos sus elementos morales, humanos y divinos, es incompatible con el pecado. La Madre de Dios ha de amar a Dios como una madre a su hijo, es decir, con amor materno, con el amor más ardiente, más tierno y más abnegado que en lo humano existe; y ha de ser amada de Dios, como una madre por su hijo y como una esposa por su esposo, es decir, con el amor más debido y con el amor más apasionado que pueda darse. Y, si el pecado es la aversión de Dios, el mutuo desvío y aborrecimiento de Dios y de la creatura, semejante aversión es esencialmente incompatible con el recíproco amor entre Dios y María. Y el amor de María fué sobrenatural. La divina maternidad fué una íntima cooperación con el Espíritu Santo, que es Espíritu de amor y Espíritu de santidad; cuya acción tenía por objeto, no solamente la formación de la naturaleza humana del Hijo de Dios en las entrañas maternas, sino también la conveniente disposición o preparación del Corazón de la Madre para ejercer dignamente sus funciones maternales con amor maternal. Y esta incompatibilidad entre el amor de María y el pecado no era solamente radical, sino propiamente formal. No es mayor ni más directa la incompatibilidad que tiene con el pecado la misma gracia santificante.

Es lícito, por tanto, concluir que el concepto de santidad, si se mantiene puro y libre de concomitancias y adherencias ajenas, se realiza plenamente en la divina maternidad; la cual, si tal vez no reúne otras formalidades de la gracia santificante, es, no menos que ésta, principio formal de santidad.

Esta santidad inherente a la divina maternidad guarda analogía con la santidad sustancial de Cristo, y como ésta podría denominarse santidad sustancial o, si se prefiere, cuasi-sustancial. En efecto, Maternidad divina y unión hipostática son correlativas entre sí y pertenecen a un mismo orden. Por esto, si la santidad de Cristo se llama sustancial por radicar en la unión hipostática, proporcionalmente también la de María puede llamarse sustancial por radicar en su correlativo, o

sea, en la divina maternidad. Y si consideramos la generación, acto fundamental de la maternidad, no es sino la comunicación de la propia sustancia. Y en esto la santidad de María, sólo inferior a la de Cristo, es inmensamente superior a la de todos los demás. Y aun es, en cierto modo, infinita. Radicada como está en la divina maternidad, es proporcional a ésta. Y como ésta es casi infinita y se roza con la divinidad, de ahí que también sea casi infinita la santidad en ella radicada y que se roce con la infinita santidad de Cristo. De ahí también todos los excelsos privilegios que en el orden de la santidad encumbran a la Santísima Madre de Dios sobre todos los seres creados del cielo y de la tierra. No sin razón la Iglesia y todos los fieles asocian diariamente en una misma invocación la divina maternidad y la santidad de María: «Santa María, Madre de Dios».

III. PROPIEDADES SINGULARES DE LA GRACIA DE MARIA

La gracia de la divina maternidad y la gracia santificante, la sustancial y la accidental, no son dos gracias inconexas y desligadas; pero tampoco son homogéneas o de idéntica tendencia. Por esto la sustancial no hace inútil la accidental, cuyo rasgo característico es ser principio de actividad sobrenatural. Esta gracia accidental, por estar radicada en la divina maternidad y por estar como informada por la santidad sustancial, reviste en María propiedades singulares, que merecen ser consideradas.

GRACIA MATERNAL.—Que la santidad sustancial sea esencialmente maternal, no es extraño, dado que es como un efecto formal de la misma divina maternidad. Pero también lo es la gracia accidental. María es, por su misma predestinación y por su razón de ser, esencialmente Madre: Madre de Dios y Madre de los hombres. Y no es sino Madre. Toda su vida, la terrena y la celeste, es la constante actuación de funciones maternales. Ahora bien, la gracia se dió a María por ser Madre y para ser Madre, es decir, en atención a su divina maternidad y en razón de desempeñar dignamente el altísimo oficio de su doble maternidad. En consecuencia, la gracia de María es, por doble título, maternal. Y esta amable *maternalidad* es su carácter distintivo.

GRACIA DESCENDENTE.—Desarrollando una idea apuntada por Santo Tomás [3], el Cardenal Toledo dice que la gracia accidental de

[3] 3, q. 34, a. 1, ad. 1.

Cristo es *descendente,* a diferencia de la gracia de los demás hombres, que es *ascendente.* Explica así su pensamiento: «In Christi gratia consideratur *descensus* divinae plenitudinis ad hominem; in aliorum hominum gratia potius *ascensus* hominis ad Deum». Y lo declara: «Gratia data puro homini ipsum elevat in Deum, qui sine gratia inferius iacebat. At gratia Christi non sic: potius ex nimia elevatione illius humanitatis in Deum per unionem gratia consequitur» [4]. En otros términos: a los demás hombres la gracia los levanta de su bajeza a la alteza de Dios; en Cristo, ya encumbrado a la alteza de Dios, la gracia desciende desde lo alto de la divinidad a lo bajo de la humanidad. Supuesta esta distinción, ¿la gracia de María es puramente *ascendente* como la de los demás hombres, o bien *descendente* como la de Cristo? Si se admite, como parece debe admitirse, la gracia de la divina maternidad como formalmente santificante, en el sentido antes declarado, habrá que decir que la gracia santificante de María es también *descendente,* analógicamente con la de Cristo.

En efecto, ¿por qué en Cristo la gracia es *descendente?* Porque preexiste en él una gracia superior, que no preexiste en los demás hombres. Ahora bien, también en María preexiste, lógicamente a lo menos, una gracia superior, que tampoco en los demás hombres preexiste, la gracia cuasi-sustancial de la divina maternidad, análoga a la gracia suprema de la unión hipostática. Además, analógicamente a la unión hipostática, la divina maternidad, como perteneciente al orden de la unión hipostática, es por sí misma una elevación al plano divino y un acercamiento a Dios o una singular unión con la divinidad. En este supuesto la gracia santificante de María puede ya *descender* de la gracia superior de la divina maternidad, y no necesita levantar a María al plano divino, en el cual ya previamente se halla en virtud de la misma divina maternidad. No es, por tanto, infundado considerar como *descendente* la gracia santificante de María.

¿GRACIA CAPITAL?—No pocos teólogos, entre ellos Salmerón y Suárez, atribuyen a la gracia de María cierta capitalidad, que algunos, tal vez con mayor propiedad, han denominado *con-capitalidad.* Semejante atribución, de ser verdadera, sería una de las prerrogativas más gloriosas de la gracia de María. Pero, ¿es legítima o es abusiva? ¿Qué razones hay para admitirla?, ¿qué dificultades podrían hacerla inadmisible?

Ante todo, semejante capitalidad, caso que se admita, no puede

[4] In 3 p. q. 34, a. 1, concl. 2.

concebirse como paralela a la capitalidad de la gracia de Cristo, sino simplemente como derivada y dependiente de ella, es decir, como una participación o prolongación de la gracia capital de Cristo. Ahora bien, en la capitalidad de Cristo hay que distinguir dos géneros de elementos: reales y metafóricos. La capitalidad es la función de Cabeza que Cristo ejerce en orden a su Cuerpo místico. Pero estas denominaciones de Cabeza y Cuerpo, si no son puramente metafóricas, están fuertemente matizadas de metáfora. Y la metáfora no abarca o aprisiona adecuadamente toda la realidad. Según esto, la capitalidad de la gracia de María puede entenderse en dos sentidos diferentes: o en función de la imagen de Cabeza y Cuerpo, o independientemente de ella. Bajo el primer aspecto, la gracia de María, por ser maternal, parece no puede ser capital; la maternalidad, lejos de postular la capitalidad, antes bien la excluye. Dentro de la imagen del Cuerpo místico, María no es ni la Cabeza ni tampoco uno de los miembros, sino más bien la Madre de todos los miembros, como lo es de la Cabeza: «Omnium membrorum Christi sanctissima Genitrix», como la llama Pío XII en la Encíclica *Mystici Corporis*, recogiendo la tradición patrística y pontificia. Por consiguiente, dentro de esta imagen, en lo que tiene de metafórica, no cabe la gracia capital de María, que, como no es uno de los miembros, tampoco es la Cabeza.

Mas si, rotos los moldes de la metáfora, consideramos el concepto puro de capitalidad, la cuestión varía de aspecto: hay que examinar si la capitalidad real de la gracia de Cristo puede extenderse o comunicarse a la gracia de María.

De los tres elementos constitutivos de la capitalidad de Cristo, que son la primacía jerárquica, la plenitud de perfección y el influjo o causalidad, los que pudieran ofrecer alguna dificultad son el primero y el tercero. ¿Participó María de la primacía y del influjo universal? Del influjo no puede dudarse. Aun prescindiendo de la corredención formal e inmediata, queda siempre la corredención en sentido más lato, además de la maternidad espiritual y de la dispensación de la gracia, que entrañan verdadera causalidad e influjo universal. Toda la dificultad, pues, se concentra en la primacía o, digamos, inicialidad del influjo.

Por una parte, parece que no se da semejante inicialidad, dado que en el proceso soteriológico la gracia no tiene en María su primer origen, sino en Cristo solamente, de cuya gracia se deriva la gracia misma de María; la cual, por tanto, no puede ser el primer principio en el orden soteriológico, ni participar consiguientemente de la capitalidad. Mas, por otra parte, María, en virtud del principio de

asociación, forma conjuntamente con Cristo el principio único y adecuado, y primero en este orden, de la redención humana. Parece, pues, que la gracia de María se halla en el origen mismo de la redención, que tiene verdadera inicialidad y que es, por tanto, gracia capital.

Pero no es imposible conciliar estos dos puntos de vista, al parecer opuestos, si se recuerda la doctrina, frecuentemente reiterada en la tradición, de la doble fase o dos momentos lógicos de la redención. La redención de Cristo no recae por igual y como en bloque en María y en los demás redimidos; sino que primero recae en María y luego en los demás hombres. Redimida con prioridad lógica, puede ya María cooperar con Cristo en la redención de los demás, formando con él el principio pleno y adecuado de la redención universal. En consecuencia, la gracia de María, si no se halla en el principio absolutamente primero de la redención, se halla empero en el principio relativamente primero de la redención común de los demás redimidos. Y basta esto para que a esta gracia se le reconozca una inicialidad y una capitalidad relativa. Ni obsta esta relatividad para que simplemente la gracia de María pueda, con propiedad analógica, denominarse inicial y capital. La comparación con la capitalidad del Romano Pontífice ilustra este punto. El Papa, como Cabeza visible de la Iglesia, participa de la capitalidad de Cristo. El Salvador, en frase de San León, dijo al primer Papa: «Quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia» [5]. La capitalidad, inherente a Cristo por derecho propio y nativo, se comunica a Pedro por participación. Consiguientemente, como la relatividad de la capitalidad pontificia, no obsta a la verdad y propiedad analógica de la denominación, tampoco puede ser obstáculo semejante relatividad para la denominación de la capitalidad o gracia capital de María.

Otras propiedades de la gracia de María.—Otras muchas propiedades señalan los mariólogos en la gracia y santidad de María: unas bastante ciertas, otras más o menos problemáticas. Bastará indicarlas aquí sucintamente, dejando su discusión a los tratados teológicos.

Comparada con la gracia de los demás justos, la gracia de María parece específicamente diversa. Suelen afirmar los teólogos, con Santo Tomás y Suárez, que la gracia de Cristo, y consiguientemente también la de María, ontológicamente considerada, no difiere específicamente

---

[5] ML 54, 150.

de la gracia común de los justos. Sea lo que fuere de esta opinión, que no afecta a la ortodoxia y no está tal vez fundada en razones decisivas, los mismos teólogos admiten que la gracia de Cristo *in esse moris*, es decir, en su apreciación moral, es cualitativamente superior a la gracia común de los demás hombres. Respecto de la gracia de María, hay sólidos motivos para atribuirle semejante superioridad cualitativa. Las tres propiedades anteriormente declaradas—que es gracia maternal, descendente y capital—, son suficiente motivo para admitir esta superioridad. Pero independientemente de tales propiedades, cabe señalar otros motivos. Primero: la gracia de María, en consonancia y a la altura de la divina maternidad, se reduce, lo mismo que ésta, al orden supremo de la unión hipostática, específicamente distinto del orden común de la gracia. Segundo: la gracia de María implica relaciones especiales respecto de las divinas personas, que no se hallan en la gracia ordinaria. Tercero: la caridad de María, que no es simplemente filial, sino además maternal y esponsal, difiere específicamente de la caridad simplemente filial de los demás justos. Y como la caridad se deriva de la gracia santificante, caridad específicamente diversa supone proporcionalmente una gracia de especie diferente, moralmente a lo menos.

La gracia de María puede llamarse *social*. En los demás justos, la gracia santificante es estrictamente *personal*, distinta de las gracias de estado y carismáticas, ordenadas «in aedificationem corporis Christi» [6] y sobrepuestas a la santificante. En María, en cambio, la misma gracia santificante, como radicada en la divina maternidad, que es, en la presente providencia, esencialmente soteriológica, es por sí misma gracia social: o porque contiene eminentemente todas las gracias de estado y carismáticas, o porque es título que las exige o postula. En realidad este carácter social de la gracia de María no es otra cosa que su maternalidad y capitalidad.

Otra prerrogativa singularísima de la santidad de María fué su impecabilidad, no solamente de hecho, sino también de derecho. Por una parte, toda la vida de María estuvo exenta de todo pecado y aun de toda sombra de pecado y de toda imperfección moral. Tal es el sentir de la tradición cristiana, confirmada por el Concilio Tridentino [7]. Por otra parte, esta inmunidad de pecado no fué accidental o casual, sino que radicaba en verdaderos principios de impecabilidad. Estos principios fueron, unos extrínsecos, otros intrínsecos. Extrínse-

[6] 1 Cor 12, 7; 14, 3; Eph 4, 12.
[7] Sess. 6, can. 23: D 833.

camente, preservó a María de todo pecado la singularísima providencia de Dios; intrínsecamente, la extinción radical del fómite de pecado o concupiscencia, y la plenitud de gracia divina. En esta plenitud asombrosa de gracia entraban, no solamente las gracias actuales que constantemente la inclinaban a todo bien, sino los ardores de su abrasada caridad, incompatibles con la más mínima ofensa del Ser amado, y la altísima contemplación del sumo Bien, que, si no siempre era visión de la divina esencia, no distaba mucho de ella. Pero la raíz primera de la impecabilidad hay que ponerla en la divina maternidad y en las relaciones trinitarias que de ella se derivan.

Esta impecabilidad y el don de integridad moral que la acompañaba sugieren la interesante cuestión sobre la relación entre la gracia de María y la gracia o justicia original otorgada por Dios a nuestros primeros padres en el paraíso. Distinguiendo entre lo cierto y lo problemático, y señalando los extremos que conviene evitar, puede decirse que la gracia de María ni es la gracia común a los demás justos, ni puede equipararse en todo a la justicia original, es decir, que tiene algunas propiedades de ésta, pero que no las posee todas. Como fundamento de todo hay que reconocer que, como dijo Pío XI, se dió a María «no la gracia de creación, sino la gracia de redención» [8]. Toda la gracia de María es fruto de la sangre de Cristo. Pero fué gracia preventiva, no propiamente liberativa o reparativa; fué elevante, no propiamente sanante. El fómite de pecado no fué simplemente ligado, ni siquiera extinguido, sino que jamás existió en ella. Lo único que en realidad distinguió la gracia de María de la justicia original fué la mortalidad. Pero la muerte, en la presente providencia, tiene con el pecado doble relación, diametralmente opuesta. Por una parte, como dice el Apóstol, «per peccatum mors» [9]; por otra, conforme al pensamiento del mismo Apóstol, podemos decir: «per mortem reparatio peccati». La primera relación no la tuvo la mortalidad de María; pero como ha de tener alguna relación con el pecado, ésta no puede ser sino la segunda. Y esta relación nos lleva a la Corredención Mariana, única que explica satisfactoriamente la muerte de María, como la calidad de Redentor es la única que explica la muerte de Cristo.

Todas estas propiedades de la gracia de María, radicadas en la divina maternidad, se derivan de ella, según lo dicho anteriormente, no sólo en el estadio de su existencia real o histórica, sino también en el

---

[8] Osserv. Rom. 16-17 agost. 1933.
[9] Rom 5, 12.

estadio de su eterna predestinación. Es que son derivación lógica más bien que física. La gracia otorgada a María por ser Madre de Dios no es de otro orden que la gracia que la disponía para ser digna Madre de Dios. Consiguientemente, ya desde el instante mismo de la Concepción Inmaculada, lo mismo que en los decretos de su eterna predestinación, la gracia de María es siempre gracia maternal y descendente, análoga a la gracia capital de Jesu-Cristo, específicamente diferente, en su apreciación moral, de la gracia de los demás santos, ángeles y hombres, gracia social de santificación personal y de santificación universal, gracia incompatible con la más ligera sombra de pecado, gracia de redención privilegiada y preservativa, superior a la misma justicia original de Adán y Eva. Ya en la misma Concepción la gracia de María fué, no sólo cuantitativamente mayor que el cúmulo de gracias concedidas a todas las criaturas, sino también cualitativamente más excelsa que toda otra gracia que no sea la gracia suprema de Jesu-Cristo. Su gracia inicial fué, en todos sentidos, «una super omnes».

JOSÉ M.ª BOVER, S. I. (†)

Facultad de Teología de S. Cugat (Barcelona).

¿El privilegio de la Inmaculada Concepción de María, «exige» su inmortalidad?

Es ésta una cuestión que han suscitado modernamente los teólogos, sobre todo después de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción de María por Pío IX, en 1854. Pero no puede negarse que esta misma cuestión fué tratada ya por los grandes teólogos de los siglos XII y XIII, si bien la oscuridad que entonces planeaba sobre este dogma les hizo llegar a consecuencias equivocadas. La muerte es uno de tantos males que nos vinieron del pecado de Adán. También de Cristo, en el cual no había que poner la más mínima mancha de pecado, estudiaron aquellos teólogos de la edad de oro de la teología medieval si estas consecuencias del pecado original podían caer *necesariamente* en El. Cedamos aquí la palabra al P. Emilio Sauras, O. P.:

> «Santo Tomás está muy explícito a este propósito. Se pregunta si Cristo debió morir *necesariamente* y responde como sigue: Esta necesidad puede referirse a Él, en cuanto era persona divina y en cuanto tenía naturaleza humana. En el primer caso no se puede decir que muriera necesariamente, a no ser con una necesidad de fin, ya que si Dios se propuso redimir a los hombres mediante la muerte, ésta tenía que venir. Pero en el segundo sí debe decirse que murió por necesidad, puesto que recibió naturaleza humana, que es necesariamente mortal. Y concluye así el artículo que vamos a dar en nota: «Pero como la muerte se atribuye a Cristo por razón de la naturaleza humana, debemos afirmar que, *propiamente* hablando, tuvo necesidad de morir» [1].

---

[1] «Sed quia mors inest Christo ratione humanae naturae, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod necessitatem moriendi habuit» (*In 3 Sent.*, dist. 16, q. 1 a. 2). EMILIO SAURAS, O. P., *La Asunción de la Santísima Virgen*, p. 118, Edit. F. E. D. A., Valencia, 1950.

La misma doctrina repite el Doctor Angélico en la *Suma*. Va distinguiendo los defectos de la naturaleza humana que recibió Cristo y los que no pudo recibir, y al fin dice:

> «Sunt autem tertii defectus qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur ex peccato primi parentis, sicut mors, fames, sitis, et alia huiusmodi. Et hos defectus omnes Christus suscepit. Quos vocat Damascenus 'naturales et indetractibiles passiones'; naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam; indetractibiles autem, quia defectum scientiae et gratiae non important» [2].

Al hablar de la Virgen María no ve dificultad alguna, porque creía que incurrió en el pecado original:

> «Dicendum quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato, et ideo hos defectus contraxit. Sed Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpa» [3].

S. Buenaventura con otros teólogos invirtió los términos. De las penalidades que padeció María deducían que contrajo el pecado original:

> «Fere omnes illud tenent quod beata Virgo habuit originale cum illud appareat ex multiplici ipsius poenalitate» [4].

El mismo razona así, con un argumento que hoy todos rechazarían:

> «Si Beata Virgo caruit originali peccato, caruit merito mortis: ergo vel iniustitia facta est ei cum mortua est, vel dispensative pro salute generis humani mortua est. Sed primum facit ad contumeliam Dei, quia si illud verum est, Deus non est iustus retributor; secundum ad contumeliam Christi, quia si illud verum est, Christus non est sufficiens redemptor: ergo utrumque falsum est et impossibile. Restat igitur, quod habuit peccatum originale» [5].

El más lerdo teólogo ve hoy día que si murió María como corredentora, no sustraía en nada a Cristo la gloria de Redentor. Pero algunos se empeñan en que realmente habría una *injusticia* de parte de Dios si, concebida ella sin pecado original, hacía sufrir a María las consecuencias de este defecto de la naturaleza humana, sin pedirle su

---

[2] 3, q. 14, a. 4 in c.
[3] Ibid., a. 3, ad 1.
[4] *In 3 Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, in c.
[5] Ibid., Sed contra d.

consentimiento. Es que olvidan aquellas palabras del Doctor Común al hablar de Cristo:

> «Sed quia mors inest Christo ratione humanae naturae, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus simpliciter quod *necessitatem moriendi* habuit» [6].

Los que hoy día defienden esta hipotética injusticia suelen apelar, entre otros argumentos, al testimonio de S. Agustín, y parecen haber olvidado también aquel texto del santo obispo de Hipona, cuando habla de Cristo:

> «Sed quia ni eo [Christo] erat *similitudo carnis peccati,* mutationes aetatum perpeti voluit ab ipsa exorsus infantia, ut *ad mortem* videatur etiam *senescendo* illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus» [7].

Que la Virgen María pasó por las penalidades de esta vida es demasiado evidente en el Evangelio para negarlo. Que murió, en efecto, es sentencia entre los teólogos casi general, si exceptuamos al P. M. Jugie, que duda de ello [8], y a los PP. Gallus [9] y Roschini [10], que defienden la inmortalidad *de hecho* de María. Establecido el hecho de la muerte de María se dividen los teólogos en dos grupos. Unos defienden su inmortalidad *de derecho,* y dicen que su muerte fué *voluntaria,* aunque discrepan sobre las causas por las cuales pudo y aun debió morir. Estos suelen defender que María estaba en cierto modo en el estado de justicia original. Así se expresan Lepicier, Janssens, Alastruey, Bover y, sobre todo, Kloppenburg. Otros, en cambio, sostienen que por el pecado original perdió Adán para sí y para *todos* sus descendientes la justicia original: la gracia y los dones preternaturales. La gracia nos fué recuperada por los méritos de Cristo, y también la inmortalidad, pero pasando por la muerte, de suerte que no se obtendrá ésta sino al final de los tiempos.

María fué una criatura excepcional como verdadera madre de Dios. Aunque debía incurrir en el pecado original como descendiente de Adán, la preservó Cristo de esta caída, con su gracia, ya en el primer

---

[6] Citado en la nota 1.

[7] *De peccatorum meritis et remisione,* l. 2, c. 29, n. 48: ML 44, 180.

[8] M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge,* pp. 503-582, Città del Vaticano, 1944.

[9] T. GALLUS, S. J., *La Madonna Assunta,* pp. 61-86, Torino-Roma, 1951.

[10] G. M. ROSCHINI, O. S. M., Marianum 13 (1951) 148-163.

instante de su ser. La preservó también de todo pecado actual. Recibió una plenitud de gracia ya al ser concebida, aventajando a todos los hombres. Quedó inmune del fómite de la concupiscencia. Concibió a su Hijo por virtud del Espíritu Santo y su parto fué virginal, sin tener que pasar por la maldición de Eva. Todo esto consta plenamente en la actualidad en la doctrina de la Iglesia, sin que pueda caber duda acerca de ello. Pero ya su concepción fué fruto de la concupiscencia de sus padres, y ella durante su vida tuvo que pasar, como su Hijo, por las molestias y penalidades que todos experimentamos en este mundo. ¿Aceptó voluntariamente estas penalidades y la muerte en el primer instante de su ser? No cabe aquí la mera conjetura. Si existió un tal privilegio, debería constar en la Tradición, y no aparece en ella. Aun los que defienden que la Virgen María aceptó *voluntariamente* el *estado de paciente y la misma muerte*, para satisfacer con satisfacción vicaria con Cristo por nuestros pecados y ser corredentora, sostienen que no es necesario, *ni aun probable*, que esta aceptación emanara en el primer instante de su existencia, porque nuestra redención no comenzó en el instante de la concepción inmaculada de María, sino en el instante en que Cristo nuestro Señor fué concebido. De ahí que digan que la aceptación del estado de paciente y de la muerte la emitió María con el *fiat* de su aceptación de la encarnación a las palabras del ángel [11].

Parecen decir estos autores que así como Cristo en el instante del *fiat* de María aceptó libremente el estado de paciente y la muerte como Redentor del linaje humano, así también entonces María aceptó ambas cosas *libremente*. Pero respecto de Cristo parecen haber olvidado las palabras antes citadas de Santo Tomás. La persona divina de Cristo era enteramente libre de escoger si redimiría o no a los hombres, si de esta o de aquella manera. Mas puesto caso que escogió redimirlos por el dolor y la muerte, la voluntad divina fué im-

[11] «Redemptio nostra obiectiva initium non habuit momento conceptionis immaculatae Virginis, sed momento Incarnationis seu illo instanti quo Dominus noster Iesus Christus libere assumpsit statum passibilem, seu illa solemni hora qua Deipara Virgo, Angelo nomine Dei sciscitante, suum *fiat* pronuntiavit: «Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum» (Lc 1, 38): tunc inchoavit nostra redemptio, tunc beata Virgo sese associavit Filio suo: tunc quoque Deipara libere de possibilitate non moriendi cedit ut simul cum Filio suo pro nostris peccatis satisfaceret. Dico *tunc* et non prius, et non momento suae conceptionis, quia non beata Virgo, sed Dominus Iesus inchoavit nostram redemptionem. Ista conclusio est omnino probabilis si est verum quod beata Virgo assumpsit statum passibilem dumtaxat quia est Corredemptrix.» BONAVENTURA KLOPPENBURG, O. F. M., *De relatione inter peccatum et mortem*, p. 188, Casa Editrice Herder, Romae, 1951.

puesta a la voluntad humana de Cristo, que la aceptó en el primer instante de su ser. Una vez que la voluntad divina escogió este estado de pasibilidad y de muerte, la voluntad «de la naturaleza humana de Cristo no tenía potestad de no padecer y no morir. De ahí que Cristo en *su naturaleza humana había necesariamente de morir*» [12]. Así, pues, la voluntad humana de Cristo aceptó el estado de paciente y de muerte: 1.° porque entraba en el linaje de la naturaleza humana sometida al dolor y la muerte después del pecado de Adán. 2.° porque así había de redimir a los hombres.

La Virgen Santísima, con su *fiat* a las palabras del ángel el día de la encarnación, no podía escoger ya el pertenecer o no al linaje de Adán en que la naturaleza humana está sometida al dolor y a la muerte. Ciertamente, en cambio, podía aceptar o no el cooperar activamente a la redención de los hombres, engendrando al Hijo de Dios en su naturaleza humana y cooperando como corredentora a la redención del linaje humano. No vemos, pues, cómo con su *fiat* podía aceptar su estado de paciente y la muerte.

Esto no obstante el P. Kloppenburg, antes mencionado, ha escrito un libro de 216 páginas (en el que son de lamentar sus frecuentes erratas), su tesis «ad lauream» en el Ateneo Antoniano de Roma, para probar que la muerte en la actual Providencia se relaciona necesariamente con el pecado original individualmente contraído, y que por tanto no podía Dios *de justicia imponer* a María la ley de la muerte que pesa sobre el linaje humano, no ya como pena del pecado original, como todos conceden, pero ni como mera penalidad o consecuencia del pecado de Adán. En dos argumentos principales se apoya su tesis: 1.° El testimonio de S. Agustín y otros escritores eclesiásticos que siguieron sus huellas. 2.° El canon 2.° del Concilio de Orange II, que, según el autor, no hace más que repetir la doctrina de S. Agustín sobre la relación de la muerte con el pecado [13]. Vamos a examinar ahora despacio el valor de estos dos argumentos.

---

[12] «Natura humana [Christi] quantum ad statum suae passibilitatis, in quo statu Christus eam assumpsit, non habet potentiam non moriendi. Unde in Christo *quantum ad naturam humanam fuit necessitas moriendi.*» (*In 3 Sent.*, dist. 16, q. 1, a. 2.)

[13] «Notum est arausicanos canones constituere victoriam maximam Sancti Augustini; doctrina vero huius doctoris de relatione nostrae mortis cum peccato, quae postea assumitur a secundo canone arausicano, reperitur praeprimis evoluta in *Opere Imperfecto* contra Iulianum eclanensem: quod opus scholasticis pariter ignotum remansit.» KLOPPENBURG, o. c., p. XVIII.

1.° El testimonio de S. Agustín

Los pelagianos, con quienes tuvo que contender S. Agustín, negaban el pecado original. Establecían el principio de que «el pecado de Adán le dañó solamente a él y no al linaje humano». Las miserias que padecemos y la misma muerte son meramente naturales, como lo eran para él antes del pecado. Al argüirles con el precepto impuesto a nuestros primeros padres de que no comieran del árbol de la ciencia, del bien y del mal y la amenaza: «in quocumque enim die comederis ex eo morte morieris» (Gen 2, 17), contestaban que se trataba de la muerte del alma. Si uno les instaba con las palabras siguientes del cumplimiento de la amenaza después del pecado: «pulvis es et in pulverem reverteris» (3, 19), y aquellas de S. Pablo: «Corpus quidem motuum est propter peccatum» (Rom 8, 10), se escurrían diciendo que se trata aquí de las muertes prematuras y violentas, consecuencia de las calamidades que se agravaron por el pecado. Estos y otros errores que defendían estos herejes procuró S. Agustín que fuesen condenados en los cánones del Concilio XVI de Cartago, aprobados por el Papa Zósimo [14].

Tal vez por esta condenación de las doctrinas pelagianas, Julián de Eclana, discípulo de Pelagio, mitigó un tanto su pelagianismo. Aunque siguió negando que de Adán se derivase el pecado original a la posteridad, concedió que por el pecado de Adán entró la muerte del cuerpo en el linaje humano, como pena [15]. S. Agustín quiso dejar bien establecido que la doctrina de la inmortalidad de Adán, antes del pecado, no es suya, sino de toda la Iglesia: «Nullo modo namque ignoras [Iuliane] quot et quanti in Ecclesia docti Ecclesiaeque doctores ante nos dixerint, sic naturam hominis divinitus institutam, ut si non peccasset, moriturus non esset» [16].

En su controversia con los pelagianos no se cansa S. Agustín de repetir aquel texto del Eclesiástico: «Grandes tráfagos ha asignado Dios [a todo hombre] y un yugo pesado sobre los hijos de Adán, desde el día de la salida del vientre de su madre hasta el día de volver a la tierra, madre de todo viviente» (Eccli 40, 1). Esto no obstante

---

[14] D 101-108.

[15] «Per Adam mortem ad nos transisse, non crimina.» S. Agustín, *Contra epist. pelagianorum*, l. 4, c. 1: ML 44, 609.

[16] *Contra secundam Iuliani responsionem imperfectum opus*, 1. 6, 25: ML 45, 1561.

sabemos que Dios puso a nuestros primeros padres en un paraíso de delicias, felicidad que habíamos de heredar sus descendientes. ¿Cómo explicar que Dios no cumpla esta promesa sino es porque todos nacemos con el pecado de origen, que merece las penas que padecemos?

> «Nam prorsus quomodo iustum ostendatis Deum, non invenitis [o pelagiani], si et in nascentibus nulla peccata invenit, et eos tamen corruptibili corpore, et tot tantisque insuper calamitatibus aggravat. Non enim numerari possunt mala quae patiuntur infantes, febrem, tussim, scabiem, dolores quorumque membrorum, ventris fluxum, lumbricos et alia innumerabilia ex ipsa carne existentia, et ipsarum curationum quam morborum plura tormenta, et extrinsecus ictus vulnerum, plagas verberum, incursus daemonum...» [17]. ¿De dónde proceden tantas calamidades si no hay pecado?: «Quaeritur enim a te, has aerumnas, quas et in maioribus et in parvulis esse conspicimus, unde existimes emanare» [18].

Tales penas en el hombre creado a imagen de Dios, dice, implicarían en Dios una injusticia si no las hubiera merecido por su culpa. El mismo Cristo se sujetó a estas penas, pues aun cuando no vino en carne de pecado, vino revestido de la «similitudinem carnis peccati» en Adán:

> «Omnis autem poena hominis quid est, nisi poena imaginis Dei? quae si infertur iniuste, profecto a quo infertur iniustus est. Quis porro dubitet quod iniuste inferatur poena imagini Dei, nisi hoc culpa meruerit?... Si ergo ista gloria misericordiae Christi, qua pro nobis poenam sine culpa pertulit, singularis est, ut non quidem in carne peccati, sed propter similitudinem carnis peccati in Adam tamen, a quo descendit caro peccati, etiam ipse moreretur: procul dubio ceteri homines in hoc maligno saeculo, quod extra paradisum est, poenas quascumque patiuntur a nativitate usque ad mortem, in quibus poenis utique patiuntur et mortem, *pro suis peccatis* vel nascendo tractis, vel male vivendo additis, merito digneque patiuntur sub iusto et omnipotente iudice; qui utique nec faceret, nec sineret inferri poenas imaginibus suis, sine cuius voluntate nec passer cadit in terram (Mt 10, 29), nisi iuste sciret inferri. Et quid est iuste, nisi merito peccatorum...?» [19].

En el texto anterior hemos dejado con puntos suspensivos unas palabras del Santo doctor, que se refieren a Cristo, y es preciso considerarlas ahora. Dicen así:

---

[17] Ibid., l. 3, 48: ML 45, 1269.
[18] Ibid., l. 6, 25: ML 45, 1559.
[19] Ibid., l. 6, 36: ML 45, 1594.

> «*Solus* enim mediator Dei et hominum, homo Christus Jesus, *sine culpa pertulit poenam;* ut nostram scilicet et culpam vacuaret et poenam; non eam poenam quae luenda in hoc maligno saeculo fuit, sed quae nobis debebatur aeterna. Et tamen ipse etiam nostrum in se affectum, morte propinquante, suscipiens: «*Pater,* inquit, *si fieri potest, transeat a me calix iste*» (Mt 26,'39). Qui utique potestatem habebat ponendi et sumendi animam suam: sed mortem, quam nulla culpa praecedente, pro nobis voluntate, non necessitate suscepit, poenam tamen esse his verbis suis Deus ille magister ostendit, *quam solus* pro nostra *sine ulla sua* iniquitate sustinuit.»

Parece decir S. Agustín que Cristo fué el *único* que pasó las penas de esta vida *sin culpa;* el *único* que, al par que tenía poder para tomar su alma o dejarla, *pasó por la muerte sin pecado alguno.* Esto nos lleva de la mano a tratar de la cuestión: ¿qué opinaba el Santo respecto de la Virgen, en cuanto al pecado original y en cuanto a la muerte?

a) *Doctrina de S. Agustín sobre la Inmaculada Concepción*

Dice el señor Alastruey: «San Agustín, que impugnó con valentía el pelagianismo y defendió invictamente el dogma de la propagación del pecado original, aunque no afirme con palabras expresas la concepción inmaculada de la Virgen, declara, sin embargo, que hay que conceder a María algún privilegio singular en lo que se refiere a los pecados» [20].

A continuación cita aquel texto tantas veces aducido:

> «*Exceptuada la Santa Virgen María, de la cual no quiero, por el honor al Señor debido, suscitar cuestión alguna cuando se trata de pecados,* ¿de dónde sabemos que para vencer totalmente al pecado se le dió más gracia a aquella que mereció concebir y dar a luz al que consta que no pudo tener pecado? Hecha, por lo mismo, excepción de la Virgen, si hubiéramos podido congregar a todos los santos y santas cuando aquí vivían, y preguntarles si estaban sin pecado, ¿qué pensamos hubieran respondido?... ¿No es verdad que unánimemente hubieran clamado: Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañamos y no hay verdad en nosotros?» [21].

Aquí se compara a María con los Patriarcas y Profetas del Antiguo Testamento. En todos hubo pecado; en María no. Pero por el con-

---

[20] GREGORIO ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima,* 2.ª ed., p. 172, B. A. C. (Madrid, 1952).

[21] S. AGUSTÍN, *De natura et gratia,* c. 36: ML 44, 267.

texto parece se trata más bien de pecados *actuales*, pues su adversario le replica que si pecaron por qué la Escritura no menciona sus pecados; de Abel dijo que era justo y no menciona ningún pecado. De ahí que este texto no es por sí solo concluyente para probar que Agustín creía en la ausencia de pecado original en María.

El señor Alastruey cree poderlo probar de otro texto del Santo doctor en su controversia contra el pelagiano Julián. Dice así:

> «En verdad [Cristo] adulto hubiera también cometido pecado si lo hubiera tenido siendo niño» [22].

Observa aquí el docto canónigo de Salamanca: «Negando así San Agustín en la Virgen los pecados actuales, niega, por consecuencia de su doctrina, el pecado original, ya que le pone como causa de ellos» [23]. Así debería ser. Pero las palabras siguientes parecen denunciar que Agustín no vió esta consecuencia, pues así continúa:

> «Pues precisamente no hay hombre alguno fuera de Cristo, que no cometiera pecado en la edad adulta, porque *nadie, a excepción de Cristo, dejó de tener pecado desde el principio de su edad infantil.*»

Antes Juliano objetaba a S. Agustín que si todos son «carne de pecado», también lo sería Cristo, que, según S. Pablo, fué enviado «con semejanza de carne de pecado». Por tanto no hay «carne de pecado», de lo contrario lo sería también la de Cristo:

> «Christi caro, quia de Maria natus est, cuius virginis caro sicut ceterorum omnium ex Adam fuerat propagata, nihil distat a carne peccati, et sine ulla distinctione Apostolus dixisse creditur, eum fuisse missum in similitudine carnis peccati» (Rom 8, 3). Por tanto: «nulla sit caro peccati, ne hoc sit et Christi» [24].

S. Agustín contesta distinguiendo entre la «caro peccati» y «similitudo carnis peccati». Todos al nacer somos «caro peccati». Sólo Él vino «in similitudine carnis peccati». Y continúa:

> «Et hinc apparet illam concupiscentiam, per quam Christus concipi noluit, fecisse in genere humano propaginem mali: quia Mariae corpus quamvis inde venerit [ex concupiscentia], tamen eam non traiecit in corpus quod non inde concepit [scil. concepit absque con-

---

[22] *Contra Iulianum pelagianum S. Augustini*, l. 5, c. 15, n. 57: ML 44, 815.

[23] L. c., p. 173.

[24] *Contra Iulianum*, c. 15, n. 52: ML 44, 813.

> cupiscentia]. Ceterum, corpus Christi inde dictum esse in similitudine carnis peccati, quia *omnis alia hominum caro peccati est.* Quisquis [hoc] negat, et carnem Christi ita carni comparat *nascentium hominum ceterorum,* ut asserat utramque esse puritatis aequalis detestandus haereticus invenitur.»

Aquí era la ocasión oportuna para que el Santo doctor comparara a Cristo con su Madre María y dijera que ambos quedan excluídos de la «carne de pecado», pero no lo dice, sino que más bien insinúa lo contrario al decir que ella fué fruto de la concupiscencia, y para que no pudiera comunicar esta mancha a su Hijo lo concibió sin concupiscencia. Y más abajo continúa:

> «Quod autem attinet ad peccati originalis in omnes homines transitum, quoniam *per concupiscentiam carnis transit,* transire in eam carnem non potuit, quam non per illam virgo concepit... Caro itaque Christi mortalitatem de mortalitate materni corporis traxit, quia mortale corpus eius invenit: contagium vero peccati originalis non traxit, quia concumbentis concupiscentiam non invenit» [25].

En otro lugar Juliano lanza contra S. Agustín esta acusación:

> «Ille [Iovinianus] virginitatem Mariae partus conditione disolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis.»

Y el Santo le responde:

> «Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio *solvitur gratia renascendi*» [26].

Al no entregar Agustín a María al diablo por *la gracia del renacimiento,* deja en el lector la duda de si la gracia fué *deletiva,* como parece indicar la palabra renacimiento, o bien *preservativa,* como hoy día hay que afirmar. En la mente del mismo está la idea de que la concupiscencia comunica el pecado original, el cual había de llegar a María por la concupiscencia con que fué concebida por sus padres. En qué momento llegó a María esta gracia de nuevo nacimiento, no lo dice nunca S. Agustín. Pero la oscuridad o equívoco que encierran estas palabras explican las controversias que se encendieron más tarde, mayormente habiendo repetido el santo tantas veces que *todos* nacen *con carne de pecado,* y sólo Cristo con *la semejanza de carne de pecado,* y que *nadie, a excepción de Cristo, dejó de tener pecado desde el principio de su edad infantil.*

---

[25] Ibid., n. 54: ML 44, 814.
[26] *Opus imperfectum contra Iulianum,* l. 4, n. 122: ML 45, 1417-1418.

b) *Doctrina de S. Agustín sobre la muerte de María*

Acerca de este punto no hay duda ninguna. El santo repite que María fué mortal y que murió. Hace poco aducíamos un texto en el que decía que «la carne de Cristo contrajo la mortalidad de la *mortalidad del cuerpo materno*, porque encontró *su cuerpo mortal*» [27]. Con todo vamos a citar algunos textos más. He aquí lo que enseñaba en su catequesis:

> «Natus [Christus] enim de matre quae quamvis a viro intacta conceperit, semperque intacta permanserit, virgo concipiens, virgo pariens, *virgo moriens*, tamen fabro desponsata erat...» [28].

En su comentario al Evangelio de S. Juan se expresa así:

> «[Christus in cruce] commendat matrem discipulo: commendat matrem prior matre moriturus, et ante *matris mortem* resurrecturus» [29].

En este mismo lugar llama a María: «Mater infirmitatis quam suscepit [Christus] propter nos.»

Es más; no solamente afirma Agustín que María murió, sino que murió *por el pecado de Adán:*

> «*Maria* ex Adam *mortua propter peccatum* [Adae], Adam mortuus propter peccatum, caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata» [30].

No se encontrará un solo texto en que diga que María era inmortal *por derecho.* Al contrario, dice que Cristo contrajo la mortalidad del cuerpo materno, porque encontró su cuerpo mortal (*quia mortale corpus eius invenit*) [31], si bien no contrajo de ella el pecado original porque no fué concebido por la concupiscencia de ella. No vemos, pues, cómo puede alegarse el testimonio de S. Agustín para probar que, según él, Dios sería injusto si no concedía a María el derecho de la inmortalidad.

Es cierto que en sus controversias con los pelagianos repite hasta

---

[27] Véase la nota 25.
[28] *De catechizandis rudibus*, c. 22, n. 40: ML 40, 339.
[29] *In Ioannis Evangelium tractatus*, c. 2, n. 9: ML 35, 1456.
[30] *Enarratio in Ps 34*, sermo 2, n. 3: ML 36, 335.
[31] Cf. la nota 25.

la saciedad que Dios sería injusto en hacer que nacieran todos con tantas miserias y calamidades y con la muerte, si no acaeciese que hasta los inocentes que nacen llevan el sello del pecado. Pero hay que entender la mente de S. Agustín. Los pelagianos decían que todos los hombres nacen sin pecado, como Adán antes de su prevaricación, y les argüía el santo: ¿Cómo es posible que Dios creara a nuestros primeros padres en un paraíso de delicias, para ellos y sus descendientes, y que si estos todos nacen tan inocentes como ellos no cumpla la promesa de dotarlos con aquellos privilegios? Si así fuese, Dios sería injusto, por no cumplir su promesa. Con Cristo no fué injusto porque, si bien no tenía carne de pecado, le hizo revestir de carne de pecado para redimir al linaje humano. Del caso de María no trata (en cuanto a esta posible injusticia), bien porque creyó que en el primer momento contrajo el pecado original (lo cual no lo dice *explícitamente* en ninguna parte [32]), bien porque creyó que no había ninguna injusticia de parte de Dios en que ella, como Cristo, pasase por estas miserias y la muerte, a fin de cooperar a la obra de redención de Cristo, sometiéndose a estas miserias, que para ella no serían pena del pecado original, sino *mera penalidad*, al llevar una naturaleza destituída de los dones preternaturales. En el linaje humano hubiera sido injusticia, si todo el linaje nacía sin pecado. De la *posible* injusticia con respecto a María nunca dice una palabra.

Por lo demás no deja de maravillar que no vea el P. Kloppenburg que S. Agustín tanto habla de la muerte como de las miserias y penalidades de esta vida al discurrir en esta controversia con los pelagianos sobre lo que sería injusticia en Dios. Si quiere el autor asirse del argumento de S. Agustín para decir que, según él, María tenía derecho a la inmortalidad, también habrá de sacar la consecuencia de que, según él, María tenía derecho a verse inmune de las penalidades de esta vida, y que por tanto si, según esto, en algún momento de su vida (según Kloppenburg el día de la encarnación del Verbo) recibió María de Dios potestad para elegir entre la muerte o ser inmortal, también en el primer instante de su ser debió recibir potestad de elegir entre nacer con cuerpo inmune a las miserias de esta vida o sujeto a ellas. Y ¿cree seriamente que alguna vez sostuvo tal idea S. Agustín? Ni por asomo se halla nada que dé fundamento a tales conjeturas.

---

[32] Aunque nunca dijo *explícitamente* S. Agustín que María contrajera el pecado original, cierto repite que «*nadie, a excepción de Cristo*, dejó de tener pecado desde el principio de su edad infantil», y que sólo Cristo nació «in similitudine carnis peccati», pues *todos* al nacer son «caro peccati».

2.° El canon 2.° del Concilio de Orange II

Reproduzcamos este canon, y como quiera que su doctrina fué reproducida por otro canon del Concilio de Trento, que suprimió cierta ambigüedad del canon arausicano, los pondremos a ambos en columnas paralelas:

Canon 2.° arausicano:

Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse, aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit, contradicens Apostolo dicente: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt* [33] [Rom 5, 12].

Canon 2.° tridentino en la sesión V:

Si quis Adae praevaricationem sibi soli et non eius propagini asserit nocuisse, acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inoboedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae: A. S., cum contradicat Apostolo dicenti: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccaverunt* [34] [Rom 5, 12].

El canon del Concilio de Orange II está tomado de los escritos de S. Agustín, quien tuvo que luchar contra los pelagianos, que negaban el pecado original y aseguraban que los males de esta vida eran puramente naturales y los niños nacen tan inocentes como Adán antes de su pecado. A lo más, al fin Juliano llegó a conceder que la muerte del cuerpo era una penalidad, consecuencia de aquel pecado. Para probar la procedencia del canon de las obras de S. Agustín, basta echar una ojeada a sus escritos. Así la primera parte de este canon:

> «Si quis soli Adae praevaricationem suam, non et eius propagini asserit nocuisse... iniustitiam Deo dabit»,

aparece en el *Inmperfectum opus* contra Juliano:

> «Cum dicitis nullum peccatum parvulis imputandum, iniustum facitis Deum, qui eis grave iugum a die exitus de ventre matris imposuit (Eccli 40, 1)» [35].

---

[33] D 175.
[34] D 789.
[35] L. 2, c. 119: ML 45, 1192.

Y sigue luego diciendo que hacen injusta la ley de Dios, que impuso la circuncisión de los recién nacidos, y convierten en vano el precepto del Levítico (12, 6, 7), que manda ofrecer sacrificio por el pecado del infante nacido.

La segunda parte del canon de Orange:

> «aut certe mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum, quod mors est animae, per unum hominem in omne genus humanum transiisse, testatur, iniustitiam Deo dabit...»,

lo trata el santo Doctor en su obra *Contra duas epistolas peliagianorum*. Allí sostiene que sólo para Cristo la muerte fué sin culpa según la fe católica:

> «In eo quod dicunt [pelagiani] 'Per Adam mortem ad nos transisse, non crimina'... [respondeo]: Si propterea morimur, quia ille [Adam] mortuus est, ille autem mortuus est quia peccavit, poenam dicunt transire sine culpa, et innocentes parvulos iniusto supplicio puniri, trahendo mortem sine meritis mortis. Quod de uno solo mediatore Dei et hominum homine Christo Iesu catholica fides novit, qui pro nobis mortem, hoc est peccati poenam sine peccato subire dignatus est...» [36].

Ahora bien, ¿qué pretende aquí S. Agustín al asentar que los pelagianos, al negar que nuestra muerte sea una pena del pecado original, «dicen que los inocentes infantes son castigados con *un injusto suplicio*», injusticia por tanto que redundaría en el mismo Dios? ¿Quiere decir que Dios *en absoluto no podía* conceder la inmortalidad a Adán de suerte que, si pecara, perdiera para él y para su descendencia la inmortalidad, de tal manera que la posteridad quedara desposeída de la inmortalidad *sin culpa alguna*, sino como mera penalidad? Nunca pasó por la mente el afirmar tal cosa. S. Agustín apela a lo que sabemos por la revelación, o sea a la ley dispuesta por Dios, que ha resuelto que las penas de esta vida y la misma muerte, después del pecado de Adán, no vengan sin el pecado que afecta a toda la naturaleza humana. Por lo mismo apela a la revelación, que nos dice (según él) que sólo Jesucristo murió sin pecado, cita con frecuencia la Escritura y repite que no es esta doctrina suya, sino de la Iglesia. Y esto es lo que afirma el canon 2.° del Concilio de Orange: que la prevaricación de Adán no sólo dañó a Adán particularmente, sino también a todo el linaje humano (eius propagini nocuisse). Y repite: *in omne genus humanum transiisse* [Adae praevaricationem]. Esta es la ley general establecida por Dios, por lo cual los males de esta vida

[36] L. 4, c. 4, n. 6: ML 44, 613.

y la misma muerte recaen sobre el linaje humano como *pena* por el pecado original. Y como razón apela el Concilio de Orange, como el de Trento, al testimonio de San Pablo.

San Agustín parece exceptuar a solo Cristo de esta ley. Respecto de la Virgen María ya explicamos cómo se le puede explicar benignamente, en el sentido de que para ella, como para Cristo, tanto la muerte como las penas de esta vida serían una mera *penalidad,* o consecuencia del pecado de Adán, por aparecer ambos en este mundo con una naturaleza a la cual afectaban estas penalidades, si bien Dios concedió a ambos privilegios que no otorgó al resto del linaje de Adán. Pero aun de Cristo sostuvo que, por lo mismo que «en Él había la *semejanza de la carne de pecado,* quiso sufrir desde su infancia las mudanzas de las edades, de suerte que parece (decía) que aquella *carne envejeciendo* hubiera podido llegar *a la muerte,* si no hubiera sido muerto cuando era joven» [37]. De la Virgen dice claramente que nació en carne mortal, y que esta mortalidad se la comunicó a Cristo [38]. Por tanto nunca pasó por la mente del santo Doctor que Dios *pudiera ser injusto* en hacer pasar a María por las penalidades de esta vida y por la muerte, a pesar de no tener ella pecado original, si ella no hubiera elegido libremente estas penalidades y esta muerte. Si se replica que S. Agustín opinaba así por creer que María contrajo el pecado original (ya que Cristo no podía dejar de abrazarse con la voluntad de su Padre celestial), nada le favorece al que esto replica, porque sería una razón de más para no poder alegar el testimonio de San Agustín.

Instará sin duda el P. Kloppenburg que, aun cuando esto sea así, este error craso de S. Agustín en ningún modo se puede atribuir al canon del Concilio de Orange, que es doctrina de la Iglesia. Y el canon asienta que «*atribuye a Dios una injusticia* quien no admite que tanto la muerte del cuerpo, que es pena del pecado [de Adán], como el mismo pecado, que es la muerte del alma, pasaron a todo el linaje humano». Transcribamos las palabras del Padre:

> «Quare iniustum? Canon arausicanum nihil dicit. Indicat solummodo quod, si nullam omnino pateremur laesionem ob Adae praevaricationem, haberemus *ius* ad aliquid aliud, ad aliquid quod Deus de facto non dedisset. Cur?... iniustus Deus, quia nempe id quod in Adam propter peccatum latum est, in nos pertransiret sine peccato» [39].

---

[37] Cf. la nota 7.
[38] Cf. la nota 27.
[39] O. C., p. 83.

Notemos que el Concilio de Trento, al repetir este canon, omitió las palabras «injusticia atribuída a Dios» y puso simplemente: «Anatema sit». Es decir, que será un hereje quien no admita la doctrina del pecado original, que afecta no sólo a Adán, sino a toda su descendencia, de suerte que no sólo la muerte del cuerpo es una pena de este pecado de Adán (lo cual ya llegaron a admitir algunos pelagianos siquiera como una penalidad), sino también el mismo pecado, que es la muerte del alma, que ha pasado al linaje humano (lo cual no quería admitir ningún pelagiano). Esta es la ley general. Y la apoyan tanto el Concilio de Orange como el de Trento en el texto de S. Pablo. «por un solo hombre el pecado entró en el mundo, y por el pecado la muerte, y así a todos los hombres alcanzó la muerte, por cuanto *todos pecaron*» (Rom 5, 12). Aquí establece el Apóstol la ley general: «Todos murieron porque todos pecaron»; «este pecado universal no son los pecados personales a imitación de la transgresión de Adán, sino la participación universal en el primer pecado». No pone excepción ninguna. Pero hoy día sabemos cierto que la hay. Es dogma definido hace un siglo que la Virgen María no contrajo el pecado original. Ella, por tanto, no entra en esta ley general proclamada en el Concilio de Orange contra los pelagianos. No se ocupa de esta excepción dicho Concilio y menos todavía el de Trento que dejó establecido en el canon 6.°:

> «Declarat tamen haec ipsa sancta Synodus non esse suae intentionis, comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam Dei genitricem» [40].

Por tanto, el querer sacar consecuencias sobre la Virgen María de los Concilios de Orange y de Trento, no pasa de mera cavilación, pues no estudiaron el caso de esta excepción. Sólo queda bien establecido que ella no contrajo este pecado original, y que por tanto, si pasó por la muerte, como parece cierto según la tradición, no pasó por ella como *pena* de este pecado, que no contrajo. ¿Tenía derecho a la inmortalidad? No puede inferirse de ninguno de los dos Concilios, que sólo dejaron establecido contra pelagianos y protestantes: «Adae praevaricationem eius propagini nocuisse.» ¿Y la muerte? La muerte del cuerpo ya admitían algunos pelagianos que viene como consecuencia del pecado de Adán, y sólo toca este punto *incidentalmente* el Concilio de Orange, para definir que no sólo viene de Adán la muerte del cuerpo (como algunos concedían), sino también el pecado

---

[40] D 792.

de toda la descendencia. Pero si alguien, por excepción, no tiene pecado original, en este caso particular, ¿habrá que decir que sería una *injusticia de Dios* hacerle pasar por la muerte? De esto no trata el Concilio de Orange, sino de la «propago Adae», del linaje humano, de la descendencia de Adán en general. Ver más que esto es sacar las cosas de quicio.

Notemos que aun el mismo S. Pablo puso excepciones a su regla general de que: «Todos mueren porque todos pecaron». Varias veces parece decir que los justos de la última generación no morirán: «Mirad un misterio os digo. *Todos no moriremos*, pero todos seremos transformados» (1 Cor 15, 51; Cf. 1 Thes 4, 13-18). Estos, sin duda, nacerán con el pecado original, pero en ellos no se verificará que «morirán porque pecaron», pues ni siquiera morirán. De suyo tendrían que morir, porque su cuerpo será mortal; pero dejarán de morir, no precisamente porque tengan derecho a la inmortalidad, sino por un privilegio o favor de Dios.

Esto confirma una vez más que S. Pablo estableció, en su carta a los romanos, la ley general, pero no se ocupó allí de las excepciones, ni pasó por la mente del Concilio de Orange el tratar de ellas, pues se limitó a apelar al mencionado texto de S. Pablo. Cuando Dios conceda un privilegio a alguno, no hemos de argüirle a Él en lo que tiene obligación de hacer y hasta dónde ha de llegar este privilegio. Si queremos deducir el derecho de María a la inmortalidad desde su concepción, hemos de apelar a la Escritura o a la Tradición, si es que tal vez tratan de ello (como lo hizo S. Agustín con los pelagianos) y no cavilar con meras argumentaciones de razón, como queriendo coartar la libertad de Dios para que no cometa una injusticia.

En resumidas cuentas, pues, lo único que podemos sacar del Concilio de Orange es que puesto caso que María no tenía pecado original, la *muerte no podía ser penal* para ella, aunque en la presente Providencia de ley general la muerte es *pena* del pecado original. Por tanto, si en efecto murió como parece, fué para ella la muerte una *mera penalidad* o consecuencia del pecado original, que dañó la naturaleza humana y la dejó destituída de los dones preternaturales. Si se pregunta: ¿Según el Concilio de Orange María era inmortal *de derecho*? Hay que responder: De esto no se ocupó, ni pasó por su mente tratar de ello; por tanto, nada de él puede deducirse sino con cavilaciones sin fundamento.

* * *

No quisiéramos con lo dicho dar la impresión de que negamos el mérito a esta tesis doctoral del P. Kloppenburg, que se distingue por

su vasta información y bibliografía aun de ultima hora. Va recorriendo las diversas opiniones que ha encontrado en los autores sobre la relación entre el pecado y la muerte, matizada en tantos pareceres, para distinguir entre la muerte que es pena y la que no lo es. Sigue paso a paso los diversos escritos de S. Agustín y de los que después de él siguieron sus huellas. Analiza con sutileza rebuscada el famoso canon 2.° del Concilio Arausicano II y se detiene en las doctrinas de Bayo y de los Agustinienses, que se acercaron excesivamente a la doctrina de Bayo. No faltan referencias a Santo Tomás, a S. Buenaventura y a toda la escuela escotista. Es todo un alarde de erudición para asentar su tesis con sólidos pilares. La conclusión que quiere sacar es que hay una relación intrínseca entre la muerte, tomada «como privación involuntaria de la posibilidad de no morir», y el pecado, con conexión de justicia y como pena propia, no con el pecado de Adán, sino con el pecado original propio de cada individuo. De ahí infiere que todo exento del pecado original y actual tiene derecho *de justicia,* en la presente Providencia, a no morir o a no ser privado de esta «posibilidad de no morir». De ello deduce que la Virgen María, por su inmaculada concepción, gozaba *en plena justicia* de la inmortalidad *de derecho,* o de esta «posibilidad de no morir», si bien admite que de *hecho* murió, y explica el momento en que cree aceptó esta renuncia a su inmortalidad. Los dos argumentos principales en que apoya su tesis, a saber, el testimonio de S. Agustín y el canon 2.° del Concilio II de Orange, hemos visto que no parecen tener solidez suficiente para apoyar su tesis.

Permítasenos al final algunos nuevas observaciones. El autor admite que la muerte *actual* no es una pena del pecado original, sino una *penalidad* o consecuencia de él. Lo que constituye, según él, la verdadera *pena* o castigo del mismo es la «privación involuntaria de la posibilidad de no morir», lo cual no sabemos ver cómo sea una interpretación literal de S. Agustín y menos aún del canon 2.° del Concilio Arausicano II, que hablan simplemente de la muerte. A primera vista podría parecer una sutileza sin importancia. Pero la tiene, porque así distingue el autor la muerte, «como privación involuntaria de la posibilidad de no morir», de las demás penalidades de esta vida y de la misma muerte real, que pasan a ser para él penas impropias o defectos de la naturaleza, siendo así que S. Agustín, como hemos visto, pone en la misma línea o en el mismo plano la muerte y las penalidades de esta vida como efecto del pecado original. Ambas cosas son consecuencias de haber perdido la naturaleza humana el derecho a la inmortalidad por el pecado de Adán, y no son una mera penalidad,

sino una verdadera *pena o castigo,* para todo aquel que *nace en pecado original,* y más aún si luego añade pecados actuales. Si alguien, como Cristo, u otro por privilegio especial, viene a este mundo sin pecado original, como hereda una naturaleza destituída del don de la inmortalidad (privada de la posibilidad de no morir) vendrá también con naturaleza mortal sujeta a las mudanzas y penalidades de esta vida (*cum carne peccati* o *similitudine carnis peccati,* como dice S. Agustín); pero *no* será para él *pena o castigo,* sino *mera penalidad* (o consecuencia de lo primero), pero no tendrá *derecho de justicia* para reclamar la *inmortalidad de derecho,* porque este derecho se perdió en Adán. Claro está que a Cristo, como Dios que era, le competía esta *inmortalidad de derecho,* pero renunció a ella para redimir a los hombres, y así escogió como Dios, y aceptó como hombre, el venir *in sumilitudine carnis peccati.*

Los niños que mueren después del bautismo, al llegar al mundo con el pecado original traen consigo la *pena* de muerte y de las molestias de esta vida; pero una vez que reciben el bautismo, dejan de ser *pena* para ellos la muerte y las molestias, y pasan a ser *penalidades* o consecuencias del pecado original por ellos contraído. Pues tanto el Concilio de Florencia como el de Trento enseñaron que con el bautismo se perdona no sólo el pecado, sino también *toda la pena:*

> «Huius sacramenti [*baptismi*] effectus est remissio omnis culpae originalis et actualis, *omnisque poenae,* quae pro ipsa culpa debetur» [41].
>
> «*In renatis* enim nihil odit Deus... innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti filii effecti sunt... ita ut *nihil prorsus eos ab ingressu caeli remoretur*» [42].

De lo dicho se desprende que la «privación involuntaria de la *posibilidad* de no morir» es la sola pérdida de un *derecho* que hubiéramos tenido; no es propiamente *pena* del pecado original, para el cuerpo, sino una *mera secuela del pecado de Adán;* pecado que *despojó* la naturaleza humana no sólo de la gracia, sino también de los dones preternaturales de que Dios había dotado a Adán y a su descendencia. *Consecuencia* también de este *despojo* es el que llevemos una naturaleza sujeta *a las miserias de esta vida y a la muerte.* Pero esto no quiso Dios que llegase a la descendencia como mera consecuencia, sino como *pena* por el *pecado original* con que *todos* nacemos y por los demás actuales que cometemos. Quienes nacieron y

---

[41] D 696.
[42] D 792.

vivieron *exentos de estos pecados,* Cristo y María, no podían pasar por estas *penas,* sino que para ellos eran meras consecuencias también de aquel despojo de la naturaleza de los dones preternaturales con que Dios adornó a Adán, o *meras consecuencias del pecado de Adán.* Mas, naturalmente, no quiso Dios que Cristo y María carecieran de *todos estos dones;* y así *no estuvieron sujetos* a las humillaciones de la concupiscencia, de la corrupción del sepulcro, de permanecer en él hasta el fin de los tiempos, etc., y la Virgen María de los dolores del parto, de la concepción por obra de la concupiscencia, etc. *Los niños que mueren después del bautismo* traen a este mundo las mismas penas consigo; pero *después del bautismo* las penalidades y la muerte son para ellos *mera consecuencia,* no del pecado de Adán, sino de su *propio pecado original* ya perdonado.

Finalmente otra observación. El P. Kloppenburg pone mucho empeño en distinguir su sentencia de la de Bayo, que consideraba la inmortalidad como debida a la naturaleza humana, con la evasiva de que Bayo hablaba de la naturaleza humana filosóficamente, mientras que él considera la naturaleza humana «real e histórica creada por Dios». No todos le concederán que Bayo no hablaba de la naturaleza real creada por Dios en Adán. Pero aun prescindiendo de esto, es verdaderamente crudo el considerar que en la naturaleza actual se debe *en justicia* la inmortalidad a toda criatura exenta de pecado, aun antes de todo mérito personal. ¿En qué se funda esta exigencia *de justicia*? ¿En la promesa de Dios? Dios se lo prometió, en efecto, a Adán antes del pecado, para él y sus descendientes. Pero una vez realizado el pecado, ¿quién se atreverá a exigir de Dios *con justicia* esta inmortalidad por haber sido agraciado con el privilegio de venir al mundo sin pecado original? ¿Quiénes somos nosotros, pobres criaturas, para exigir de Dios a dónde ha de hacer llegar sus privilegios y coartar así su omnímoda libertad?

No dudamos que la obra del P. Kloppenburg sea una investigación de gran mérito; pero como toda obra humana tiene sus fallos, y esto es lo que hemos creído deber exponer lealmente.

* * *

Aquí terminaba nuestro artículo, cuando al corregir las pruebas de imprenta de él nos llegó el número extraordinario que la revista «Verdad y Vida» dedica al centenario de la Inmaculada: 12 (1954), pp. 312. Buena parte de él encierra artículos que impugnan el *débito* del pecado respecto de María, que, según el P. Bonnefoy, va contra la doc-

trina del Magisterio ordinario (p. 171) [43]. Y no falta un artículo en que se defiende el derecho de María a la Inmortalidad: el de Fr. Laureano María de S. Bartolomé (pp. 173-201). Los articulistas propugnan lo que llaman doctrina escotista: «la predestinación de María, Madre de Dios con anterioridad a Adán y a todo pecado original». Se repite a cada paso que Jesucristo y María pertenecen al «ordo Christi». Los demás hombres al «ordo Adami». En esta concepción aparece María, la Madre de Dios, como adornada de toda suerte de gracias y prerrogativas superiores a las de Adán. «En su aspecto positivo, la Inmaculada no es un privilegio aislado; es un conjunto de privilegios, entre los cuales se encuentra el don preternatural de la inmortalidad» (p. 173).

No negaremos que esta concepción es grandiosa y magnífica; pero falta saber si *en realidad* fué así. Por de pronto, confesamos no saber ver cómo, en esta doctrina mariana escotista, María fué redimida por Jesucristo, aunque todo le sea conferido en gracia de Cristo, y por haber de ser un día Madre de Cristo. Es verdad que la redención de María no fué *liberativa,* sino *preservativa.* Pero si imaginamos que primero concibió Dios el «orden de Cristo», en que aparecen El y su Madre en la cumbre de la creación, adornada ella de toda suerte de gracias y privilegios, y después, en un signo posterior e inferior, viene el resto de la creación con el «orden de Adán», adornado él con la gracia original y los dones preternaturales para él y sus descendientes, a condición de que Adán se mantenga íntegro, sin faltar al precepto que Dios le ha impuesto; en esta concepción, digo: ¿de qué mal o pecado ha preservado a María la gracia de Cristo, si está en un orden superior, al cual no puede llegar ni la más mínima sombra de pecado? Decir, como afirman ellos, que María fué redimida porque *Dios podía no haberla incluído en el orden superior, sino en el de Adán,* no solventa la dificultad, porque entonces no es la gracia de Cristo Redentor la que *la redime,* sino la *voluntad de Dios de separarla de toda otra criatura.* Ni menos se ve, como dice el decreto de la definición del dogma de la Inmaculada, que fuese «preser-

---

[43] De qué diferente manera habla el P. Aperribay, O. F. M., en «Estudios Franciscanos»: «Modernamente—dice—casi todos los mariólogos explican la redención mariana en función del débito contraído por la Virgen. La Virgen ha sido redimida; la redención de la Virgen es inconcebible sin el débito; luego la Virgen contrajo el débito... Cabe afirmar que los mariólogos modernos desde Perrone, S. I., cuya intervención en la bula «Ineffabilis» es bien conocida, [defienden] *casi unánimemente* el débito en la Virgen como elemento imprescindible para explicar cómo fué preservativamente redimida». EstFranc 55 (1954) 92.

vada de toda culpa original *en el primer instante de su concepción* (se entiende corporal)». Pues de hecho (en tal hipótesis) fué preservada ya *en la idea que tenía Dios de ella, antes de toda culpa posible.* Antes de que Dios tuviera la idea posterior de un Cristo redentor, ya está ella preservada de toda sombra de culpa posible.

Si se replica que, esto no obstante, posteriormente, Dios la incluyó en la descendencia de Adán pecador y nació de padres inficcionados por la culpa original, tampoco se soluciona la dificultad. Porque la condición de poder incurrir en el pecado original de Adán por esta generación es sólo para los que pertenecen al «orden de Adán». Para ella no había *ni posibilidad* de incurrir en el pecado original, pues pertenecía a un orden superior, el «orden de Cristo». Aunque se diga que *de hecho* a ella se le confirió *la gracia de Cristo Redentor,* esta gracia no tenía que *preservarla a ella de ningún pecado,* pues no había *posibilidad,* en el plan preestablecido por Dios, de que le rozase ni la más mínima sombra de pecado.

Y por lo que se refiere al *derecho a la inmortalidad,* o posibilidad de no morir, parece que ponen en Dios como dos planes, el segundo de los cuales deshace el plan primero. Primeramente, concibe Dios a Cristo y a María, como primates de la creación, adornados de toda clase de gracias y privilegios, aun superiores a los que concederá a Adán. Después, en un signo posterior, ve la infidelidad de Adán, y cambia la concepción de Cristo glorioso, Rey supremo de la Creación, por el de Cristo paciente y en cruz, saturado de oprobios, para redimir al linaje humano. Y María, que había de ser la Reina de la creación, le ha de acompañar por esta vía dolorosa de penas y de muerte, ha de venir al mundo con una naturaleza sujeta a los males y calamidades de esta vida, y aunque *conserva el derecho a la inmortalidad* (o posibilidad de no morir), de hecho ha de renunciar a él, para morir como Cristo, aunque no como El mártir, en cruz. Y preguntamos: ¿cómo se puede venir a este mundo *con el derecho a la inmortalidad*, si se viene a él con un cuerpo mortal y sujeto a las miserias de este mundo, como los demás hombres? En el plan primero de Dios, cierto aparece María con el *derecho a la inmortalidad.* Pero en el segundo, confesamos no saberlo ver. Verdad es que Cristo vino a este mundo con cuerpo mortal, y con todo tenía derecho a la inmortalidad. Pero Cristo, como Dios que era, renunció a este derecho al venir a este mundo a redimirnos. Mas María, viniendo en cuerpo pasible y mortal, ¿cómo iba a renunciar a lo que la naturaleza no le daba?

MANUEL QUERA, S. J.
Secretario de «Estudios Eclesiásticos»

Pareceres encontrados sobre la definibilidad de la Inmaculada en el siglo XVII

Pocas cosas ayudan tanto a comprender la importancia de la definición dogmática de Pío IX, como echar una mirada a los siglos anteriores y ver la diferencia entre la paz, devoción, alegría con que se honra hoy a la Inmaculada y las dificultades y reyertas que se suscitaban entonces con ocasión de los cultos que se tributaban a la Virgen en este adorable misterio.

Como las herejías sirvieron para precisar el dogma, las luchas y escándalos en torno a la Inmaculada fueron un resorte eficaz y la ocasión de que se preparara la apoteosis de la definición.

En 1615 se provocó en Sevilla un lamentable alboroto con ocasión de un sermón y de conclusiones teológicas, en que se intentó defender la santificación de la Virgen, después de su concepción en pecado.

Se exasperaron los ánimos por las dos partes. Los cofrades de la Concepción estaban dispuestos a cerrar la calle y no dejar a nadie acudir a las conclusiones. Se enseñaron a los chicos coplas sobre el misterio, con estribillos mortificantes para los de opinión contraria. Se llenaron las casas, plazas y calles de la ciudad con muchos miles de carteles e inscripciones, en que se pregonaba de todas las formas imaginables la concepción inmaculada de María. Se celebraron casi sin interrupción fiestas votivas, novenas, procesiones.

Tampoco cejaron por el otro lado. Imprimieron en Córdoba las conclusiones. En Aracena subieron a una torre y como un almuecín desde el alminar iban clamando que la Virgen no era inmaculada. Fué una campaña enconada. No faltaron pedradas, asaltos [1]. El Nuncio en

[1] El P. Frías ha descrito con todo detalle esta campaña en su artículo *Felipe III y la Inmaculada:* RazFe 10 (1904) 22-31. Este artículo es el primero de una serie que el mismo autor fué escribiendo sobre este tema, RazFe 10 (1904) 145-156, 293-308; 11 (1905) 180-198; 12 (1906) 322-336; 13 (1907)

Madrid, Mons. Antonio Caetani, alarmado, no encuentra otros términos para describir el estado de la ciudad, que los de «tumultos, contiendas y escándalos que son de mal ejemplo no sólo para los naturales, pero aun para los extranjeros que acuden a la ciudad» [2].

El Arzobispo de Sevilla, Pedro de Castro y Quiñones, entusiasta defensor del privilegio mariano, envió a Felipe III dos prebendados: Don Mateo Vázquez de Lecca, Arcediano de Carmona, y D. Bernardo de Toro, predicador del Sagrario y beneficiado de S. Lorenzo. En la corte española consiguieron se nombrara una embajada especial para urgir la definición en Roma. Como enviado particular, se nombró al benedictino, natural de Belorado, Fr. Plácido de Tosantos, antiguo general de la Orden. Los dos sevillanos formaron parte de la misión. El P. Frías ha descrito, con su habitual exactitud, las peripecias de esta embajada. Nosotros queremos estudiar el suceso, bajo un ángulo de vista distinto, que no tocó el P. Frías, aspecto que es de gran importancia para la historia del dogma de la Inmaculada: el fondo doctrinal de la cuestión, las ideas que en aquella época predominaban sobre la definibilidad del dogma y el alcance de los decretos emanados. Del proceso histórico tomamos sólo lo necesario para ambientar los hechos [3].

ALCANCE DEL DECRETO DE 12 SEPTIEMBRE 1617

Los embajadores sevillanos obtuvieron como fruto primero la constitución de la *Junta Real de la Inmaculada,* que iba a ser, durante más de dos siglos, el órgano providencial de las numerosas provisiones que tomaron los monarcas españoles en pro de este misterio.

62-75. El P. Frías además recogió muchos documentos inéditos del Archivo Vaticano, del de Simancas, de Sacro Monte de Granada, que junto con otros que anteriormente había recogido el P. Gaillart se encuentran en el archivo de la antigua Provincia de Castilla actualmente en Oña (Burgos). Nos hemos aprovechado a veces de estos documentos que el P. Frías no utilizó en sus artículos. Otros los hemos recogido personalmente. Para los tumultos de Sevilla, además de los datos indicados por el P. Frías, consúltese *Archivo de Sacro Monte,* Granada. Legajo titulado «De Purissima Conceptione» f. 36, 41.

[2] Archiv. Vat. Nunz. di Spagna vol. 60 C. *Carta del Nuncio Antonio Caetani al Card. Borghese,* 13 julio 1615.

[3] Los artículos citados en la nota 1. Nosotros suponemos el proceso histórico que estudia el P. Frías durante el tiempo de Felipe III. En cambio para el siguiente reinado de Felipe IV recogemos varios datos de los documentos inéditos. Algo dice de esto, aunque de un modo muy esquemático, el mismo L. Frías en *España por la definición dogmática:* RazFe, número extraordinario (1904) 103-106.

El segundo fruto de esta embajada fué el famoso Decreto de 12 de septiembre de 1617. Mejor dicho. El Decreto fué un triunfo personal del P. Plácido. Su misión era muy difícil. El ambiente en Roma era muy adverso. Paulo V y muchos de los cardenales de más influjo estaban en contra. Apenas favorecían la causa más que los cardenales S. Roberto Belarmino, Aldobrandini y Borja.

Como escribían los sevillanos a su arzobispo, reflejando la atmósfera que se respiraba en la ciudad eterna, «la causa pía [estaba] tan sin defensa allí y la contraria tan favorecida» [4].

El P. Plácido supo primero sobreponerse a los prejuicios que había en torno a su embajada. Con gran tino, tocando los resortes debidos y mostrándose muy cauto y comedido, fué presentando sus deseos. Desde el principio hizo impresión de «muy discreto y prudente». El Papa, muy satisfecho pidió, al fin de las negociaciones, al Rey, que le presentara para una diócesis, como en efecto lo hizo, siendo preconizado obispo de Osma.

Fr. Plácido pidió a S. S. que tuviera a bien definir que la Virgen Santísima fué concebida sin pecado original o, al menos, si eso no fuera posible, que conminase con penas y censuras el enseñar públicamente la opinión contraria, dados los escándalos y desórdenes que habían sucedido por defender esta sentencia.

El Papa, en esta y demás embajadas que se siguieron, mostró siempre la misma conducta y dió siempre las mismas razones para justificar su actitud. Había hecho todo lo que juzgaba en conciencia que podía hacer [5]. Visto el estado de la cuestión y el bien de la Iglesia *universal*, no podía definir entonces el dogma, a pesar de su gran devoción personal a la Virgen, en la que confiaba sin medida y bajo cuyo patrocinio había puesto su pontificado.

---

[4] Archiv. Sacro Monte, *Granada* «*De purissima conceptione*», Granada f. 578 *Mateo Vázquez al arzobispo de Sevilla,* Roma 22 agosto 1616. Los principales cardenales en contra eran Bussi, Galamini, Bernerio, Millino y Verallo. El voto de S. Roberto Belarmino en Archiv. Post. S. I. *De Conceptione B. M. V. varii argumenti.* Pastor al Card. Millino le llama Millini. Nosotros le llamamos así, como él se firmaba y se le denomina en las cartas contemporáneas.

[5] Véase por ej. lo que el 20 de nov. de 1617 escribió el Card. Millino al Nuncio en Madrid. «Habrá ya representado a S. M. la firme resolución de S. B. fundada en causas gravísimas de no poder pasar más adelante, ni darle más satisfacción en este negocio... S. S. mismo ha querido satisfacer hablando en el Consistorio al Card. Borja, quien además de estar informado de las razones que le mueven a esto... ha oído de su propia boca la resolución firme e inmutable de no poder hacer nada más...» Archiv. Vat. Nunz. Spagna v. 339 f. 311.

En cambio, después de bien pensado todo, decidió conceder lo que se le pedía en segundo lugar, pero no porque quisiera condenar la opinión contraria, sino porque le pareció que el imponer la ley del silencio a las dos partes era el único modo de evitar los graves escándalos que se habían sucedido en Sevilla, Córdoba, Mallorca y otras ciudades españolas.

Es necesario tener en cuenta las explícitas y repetidas declaraciones del Papa en este sentido—que se repiten en el mismo Decreto—para no dar al documento más alcance—como le dieron en seguida en España algunos—del que el propio Pontífice quiso darle.

Más aún. La Comisión de Cardenales había votado una redacción más favorable a los patrocinadores de la Inmaculada, pero entre otros, el influyente Cardenal Galamini «con lágrimas y lástimas», logró cambiar el texto. También para valorar el Decreto son importantes las palabras del propio Paulo V, citadas en carta del Cardenal Borghese, de 20 de noviembre de 1617, refiriéndose a los que impugnaban la concepción inmaculada, que no tenían «ninguna razón de dolerse del decreto... que había hecho todo lo que querían» [6]

El Decreto está fechado el 12 de septiembre de 1617. En él, el Pontífice, después de los preámbulos de costumbre y de decir que se mueve a dar esta disposición por los escándalos que se han sucedido en las discusiones, continúa así en la parte dispositiva:

> «2. Propterea volens huiusmodi scandalis ex debito sui muneris providere, decrevit et praecepit, ac praesentis Decreti virtute mandat et praecipit, omnibus ac singulis cuiusvis Ordinis et Instituti Regularibus et aliis quibuscumque tam ecclesiasticis, quam saecularibus personis, cuiusvis condicionis, status, gradus, ordinis, aut dignitatis tam ecclesiasticae quam saecularis etiam si specialis, specifica et individua earum esset necessario mentio facienda, ut in posterum, donec articulus huiusmodi a Sancta Sede Apostolica fuerit definitus, vel per Sanctitatem Suam et Sedem Apostolicam fuerit aliter ordinatum, non audeant in publicis Contionibus, Lectionibus, Conclusionibus et aliis quibuscumque actibus publicis asserere, quod eadem Beatissima Virgo fuerit concepta cum peccato originali.»

En el § 3 conmina censuras para los que no acaten esta disposición, continuando así en el § 4.

> «Per huiusmodi tamen provisionem Sanctitas Sua non intendit reprobare alteram opinionem, nec ei ullum prorsus praeiudicium

[6] Archiv. Vat. Nunz. Spagna v. 339 f. 294 v.

inferre, eam relinquens in eisdem statu et terminis, in quibus de praesenti reperitur, praeterquam quoad supra disposita.

§ 5. Ulterius sub eisdem censuris et poenis mandans, quod negativam opinionem, videlicet, quod non fuerit concepta cum peccato originali in praedictis publicis actibus asserentes, aliam opininem non impugnent, nec de ea aliquo modo agant, seu tractent» [7].

Siguen diversas disposiciones complementarias y las fórmulas de rigor.

Algunos cardenales, y aun el Papa, querían extender la prohibición no sólo a la propaganda *oral*—como dice la letra de la disposición—, sino también a la escrita. Si no se publicaba una disposición de este tenor, el Decreto no obtendría el fin que se proponía con él el Sumo Pontífice: poner término a las contiendas doctrinales, porque los libros teológicos, sobre todo entonces, eran capaces de exasperar los ánimos y provocar contiendas sin fin. El Cardenal Millino, en carta al Nuncio, de 16 de febrero de 1619, expone las ideas que corrían entonces en Roma sobre este punto.

«Cuando se trató de publicar el decreto, mi mente fué que se prohibiese también el escribir, pareciéndome que de otra manera no se prevía suficientemente, pero no fué éste el parecer de otros Sres. Cardenales. Ahora S. S. si declara que en las palabras generales se comprende la prohibición, se tapará la boca a todos, pero será necesario proveer para que por algún camino se sepa su mente, porque el caso no se incluye en el decreto en términos expresos y en España, por lo que se me ha referido, se ha escrito después del decreto por una y otra parte refutando la contraria y han creído que se prohibía solamente la defensa de palabra en acciones públicas... Debiendo ser la prohibición sobre el escribir recíproca, al menos cuanto al abstenerse de confutar la opinión contraria, dudo que los de la opinión pía se acomoden a esto» [8].

Fr. Plácido, consciente de la mente del Papa en este particular, quiso que se incluyera en el mismo texto la prohibición *de escribir*, pero sus intentos, a pesar de que se le prometió que «el Papa lo haría si con esto se contentara el Rey», se estrellaron con la oposición de los cardenales [9].

El Papa, en una nota autógrafa, escribió unas palabras muy fuertes sobre las tergiversaciones a que se sometía el sentido del Decreto.

---

[7] *Bullarum... amplissima collectio*, Roma 1754, T. 5.º, P. 4, pp. 234-235.
[8] Archiv. Vat. Fondo Borghese S. I. vol. 967 f. 143. Relationi I. *De Immaculata Conceptione*. Carta autógrafa del Card. Millino, Casa 16 feb. 1619.
[9] Archiv. Sacro Monte, Granada «*De Purissima Conceptione*, f. 767.

«Que esta constitución no es más que constitución, que si bien no contiene definición, contiene una aplicación gravísima bajo graves censuras. Que el decreto es clarísimo y cada cosa bien pensada. Que con los inquietos y cavilosos se ha de usar el azote. Que no es necesario hacer nada más» [10].

La primera impresión que produjo el Decreto en España, fué una explosión de alegría y entusiasmo. Se iluminaron muchos edificios con vistosas iluminaciones en Madrid. En Sevilla hubo repique de campanas desde las doce de la noche, hora en que llegó el correo, hasta las seis de la mañana. Las dos noches siguientes hubo «fuegos, corro de gentes, luminarias, bailes, compañías de soldados, máscaras... un espanto de gozo y alegría universal». Los franciscanos hicieron una procesión con pasos simbólicos del misterio. Uno de ellos representaba a Escoto con un gran libro y, junto a él, al Papa bendiciéndole. En Granada fué peor. Llegó a haber hasta heridos. Todo esto a pesar de que el Nuncio estorbó las manifestaciones grandiosas que se proyectaban en Madrid, porque si no, como escribía el mismo Nuncio, «no hubiera habido fuerza humana que impidiese en todas las partes y poblaciones de estos reinos exageradísimas demostraciones de alegría» [11].

Esta fué sólo la primera impresión, porque después, visto el Decreto despacio, se dieron cuenta de que era una diplomática fórmula de compromiso para acallar el tumulto de la plaza, no una sentencia favorable, como se había supuesto al recibir la noticia. No se había dado ningún paso adelante en el camino de la definición del dogma.

DEFINIBILIDAD DE LA OPINION PIA EN EL AMBIENTE ROMANO

Los motivos que el Papa fué exponiendo a Fr. Plácido de palabra, y al Nuncio y al Rey, por escrito, y a la vez los que en otras ocasiones fué dando a los demás embajadores españoles, nos introducen en el ambiente teológico de la época y nos dan el grado de definibilidad que poseía entonces la sentencia, punto el más importante para nosotros. A través de estas reacciones podemos asomarnos a los dos bandos y ver las conclusiones a que habían llegado.

---

[10] Archiv. Vat. Fond. Borghese S. I. v. 967. En el v. de una del card. Millino de 14 dic. 1617.

[11] Archiv. Vat. Nunz. di Spagna, v. 60 E ff. 8 y 472. Cartas del Nuncio, Lerma 16 de octubre y 2 de nov. 1617. Cf. L. Frías, *Felipe III y la Inmaculada:* RazFe 10 (1904) 306-308.

El hecho fundamental resalta con evidencia. El Pontífice «nunca arrostró definir por la fe», porque creía no sólo que no había llegado a la madurez requerida, sino que tenía en contra serios argumentos. Por ello estuvo siempre «resueltísimo a no innovar nada».

Los argumentos los fué examinando el propio Pontífice en una audiencia con los Cardenales Vercelli y Bonsi. Copiamos la parte del documento en que se relata la entrevista que más nos interesa, para captar el estado teológico del problema entonces:

> «Su Santidad en cuanto a la definición del artículo no accede de ninguna manera, al menos por ahora movido por tres razones:
>
> La 1.ª porque sus predecesores no han querido nunca definirlo y pondera S. S. que Sixto IV, que favoreció mucho la sentencia de la Inmaculada y aprobó el oficio y concedió indulgencias al que celebrase... no quiso decidir el artículo, más aún lo dejó indeciso... y el Concilio Tridentino donde se trató largamente la cuestión no quiso decidir esta cuestión, no obstante que las cosas que dicen ahora los españoles las dijeron igualmente entonces, es decir que todas las religiones y casi toda la Iglesia Universal y la Universidad de estudios tienen la opinión que la Sma. Virgen fué preservada del pecado original...
>
> La 2.ª causa es porque la Sede Apostólica no suele entrar en definir controversias sino de cosas que son necesarias a la salvación y a la fe, y se sabe que en teología hay infinitas controversias que por esta razón no se han decidido y si se introdujera este uso de decidir las controversias inútiles y no necesarias no se haría todos los días otra cosa que hacer esto.
>
> La 3.ª causa es porque se sabe de buena fuente que los herejes están esperando con gran deseo que S. S. determine el artículo para impugnar la determinación como contraria a la Sagrada Escritura y siendo los herejes hoy perversísimos y teniendo odio capital a la Sede Apostólica, no se puede dudar que harían todo lo posible y que fácilmente obligarían a la Sede Apostólica a convocar un Concilio. Se dice más, que algunos doctores sostienen... que el Papa por vía ordinaria no puede definir este artículo a favor de la Inmaculada Concepción, porque en las determinaciones de fe, el Papa y la Iglesia tienen que fundarse en la Sagrada Escritura y en la tradición, y los lugares de la Sagrada Escritura si no son explícitos, más bien favorecen a la opinión de los dominicos, ni se puede decir que conste de la tradición, porque en los tiempos antiguos los santos Padres tenían la opinión afirmativa que «fuerit concepta in peccato originali», como largamente prueba Paramo... [12].

---

[12] Cita el Papa la obra de L. PARAMO, *De origine et progressu officii Sanctae Inquisitionis ejusque dignitate et utilitate, necnon et rom. pontificis potestate et delegata inquisitorum* (Antwerpiae 1614) l. 3 q. 5. Cita después en el mismo sentido de la no definibilidad a M. CANO, *De locis theologicis* l. 7. c. 3 parr. 4, quien se funda en que esta cuestión «non spectat ad fidem»,

El Cardenal Millino resume el parecer del Papa, diciendo que Su Santidad pensaba que la cuestión se encontraba en el mismo punto que en el Concilio Tridentino. Por consiguiente continúa, «no parece conveniente querer inducir novedad contra la disposición de un Concilio General, que fué tratada varias veces con gran madurez» [13].

> El Dr. Toro añade todavía que, según S. S., «la redención preservativa—es decir, la fórmula como se sabe de los defensores de la opinión para responder a la principal dificultad de que en su sentencia no hubiera sido universal la redención de Jesucristo—de la Virgen no es conforme a las Escrituras, Padres y Concilios, los cuales suponen pecado del cual Cristo nos redimió». Y añade dos razones teológicas en que apoyaban su sentencia los maculistas:
>
> «Que no hubiera podido ser bautizada la Virgen con el bautismo de Cristo, ni recibir el cuerpo de Cristo que por ella había sido entregado» [14].

En este mundo de ideas se entiende la actitud del Papa y de los Cardenales. Dadas esas opiniones, no podía el Sumo Pontífice pasar a definir una verdad de la que tenía dudas tan serias y argumentos en contra que le parecían de tanta fuerza.

Así también se explica la resolución que tomaron en la importante sesión de la Congregación, que tuvieron los Cardenales el 28 de agosto de 1617, desde las ocho de la noche hasta la una de la mañana. Nos interesan a nosotros las dos primeras cuestiones que se propusieron.

La primera fué «si la materia era definible». La respuesta fué unánimemente que sí, pero para entender el alcance que daban algunos Cardenales al término «definible», mucho más restringido del que pudiéramos suponer, véase la condicional que añadieron a su respuesta afirmativa: «con tal que no se censure la otra parte de herética». Es decir, que el sector maculista creía que no se podía definir como cosa de fe, sino declarar que era sentencia segura y pía.

La segunda cuestión era si era expediente el definirla, entendiendo la definición—al menos de una parte—como hemos explicado, y aquí se dividieron los pareceres. Los Cardenales Roberto Belarmino, Pedro Al-

---

y Medina, quien llega a decir «a parte rei sit fidei contraria». El documento en Archiv. Vat. Fond. Borghese S. I. v. 267 f. 139.

[13] Ib. p. 174. Sigue explicando lo que sucedió en el concilio de Trento. Sobre esto cf. J. OLAZARÁN, *El dogma de la Inmaculada Concepción* en el Concilio de Trento: EstEcl 20 (1946) 105-154.

[14] Archiv. Sacro Monte «*De purissima Conceptione*», f. 672.

dobrandini y Gaspar Borja sostuvieron la parte afirmativa, los demás Verallo, Bussi, Galamini, Bernerio apoyaron la sentencia contraria [15].

En frente se levantaban los argumentos en pro de la definición. Fray Plácido los condensó en tres memoriales que presentó al Sumo Pontífice. Nos interesan menos, pues reflejan los argumentos corrientes hoy día en los tratados de mariología. De todos modos diremos algo, para que veamos el estado de la cuestión tal cual lo planteaban en aquel siglo.

Los motivos para pedir la definición los reduce en el primer memorial a los siguientes:

1) La materia está muy dispuesta por la general aceptación de la doctrina en toda la cristiandad.

2) Cada día crecen las muestras de la Sede Apostólica en favor de esta opinión.

3) «Está muy bien fundada *en la Sagrada Escritura* bajo esta verdad de haber sido elegida por Dios para madre suya, y sobre este fundamento entran todas las prerrogativas, excelencias y privilegios posibles justísima y razonabilísimamente. Lo que más directamente pertenece al honor de la madre y del hijo es la suma pureza del alma de la madre, lo que a la vez le hace más digna de la dignidad de madre de Dios. Si al oficio de precursor fué proporcionado don y privilegio la santificación en el vientre de su madre después de haber incurrido en el pecado original, cómo se podrá decir jamás que el mismo don y privilegio sea proporcionado a la dignidad de la Madre de Dios, siendo infinitamente mayor que la de precursor y siendo cierto y conforme a la doctrina de S. Pablo y de todos los santos que Dios N. S. distribuye los dones y las gracias según la dignidad de los oficios y ministerios.»

4) La asunción corporal a los cielos es una confirmación de que no había en la Virgen ninguna causa de corrupción.

5) No es ningún inconveniente el que hayan pasado tantos siglos sin que se haya definido esta doctrina, «porque la Iglesia es como la Aurora que va recibiendo luz gradualmente, comunicándole luz el Señor cada día según le place».

6) Tan poco es dificultad el que algunos santos hayan defendido la opinión contraria. Son pocos y sobre todo «se ofende su humildad al pretender que nunca se equivocaron».

7) No hay mayor dificultad en definir que la Virgen no cometió ningún pecado venial, que el que fué concebida sin pecado original. La Sagrada Escritura nada dice de esto. Y sin embargo lo definió el Concilio de Trento (Ses. 6 cap. 23). Más aún. «Si bien se con-

---

[15] Archiv. Vat. Fond. Borghese S. I. v. 967 f. 108. Relación oficial de la sesión de 29 de agosto 1617, hecha por el Card. Millino. De este voto habla también en otro artículo de este mismo número el P. SERAFÍN ALEMANY. *Prerrogativas del alma de María en S. Roberto Belarmino*, p. 475. El mismo autor estudia el voto de S. Belarmino en las pp. 490-491.

> sidera se opone más a la dignidad de la Madre de Dios el pecado original que hace enemigo suyo y esclavo del demonio, que el pecado venial que se compadece con la gracia» [16].

Un segundo memorial presenta la cuestión bajo el punto de vista *litúrgico*. El problema que se plantea es «*Utrum ex eo quod Ecclesia celebrat festum Conceptionis B. M. V., colligatur eam sine originali peccato conceptam fuisse*» [17].

Como es de suponer, el ilustre teólogo embajador benedictino concluye que la mente de la Iglesia al instituir esta fiesta, fué celebrar la concepción inmaculada. Es contrario—asegura—al uso de la Iglesia celebrar una santidad *incierta,* como se ve en las fiestas de los santos, que no las celebra hasta que no conste de su santidad. Celebrar esa fiesta es asegurar de parte de la Iglesia la santidad de la misma concepción. Luego la sentencia contraria es «falsa et non probabilis sed tolerata», aduciendo para probar este aserto varios testimonios de Santos Padres. No se puede tolerar la opinión contraria a la que la Iglesia tiene por cierta «y cesa la razón porque la Iglesia la tolera, a saber para evitar escándalos, porque vemos que brotan mayores ocasiones de ellos de esta tolerancia».

Sabemos que Paulo V no opinaba así. Y es interesante conocer su opinión, porque el Papa exponía su sentencia respecto al significado de las fiestas en general. Lo hizo meses más tarde en una audiencia concedida al siguiente embajador extraordinario enviado por Felipe III para el mismo efecto de conseguir la definición de la concepción inmaculada, quien expuso el mismo argumento ante el Papa.

> «Su Santidad le replicó—dice la relación de la audiencia—que en cuanto a las fiestas la Santa Iglesia las proponía no como cosa de fe y necesaria para creer, sino para observarlas como cosa pía» [18].

DECRETOS DEL SANTO OFICIO EN TIEMPO DE PAULO V

Otra fuente que nos introduce en el ambiente teológico del seiscientos, es la serie de decretos emanados en torno a este misterio por

---

[16] Continúa el Memorial con otros argumentos que no hacen a nuestro propósito sobre la conveniencia de la definición. Los principales se basan en el hecho de que no bastaba el Decreto dado para evitar los escándalos. El Memorial en Archiv. Vat. Fondo Borghese v. 967 f. 109 s.

[17] El Memorial en el Archivo de la Postulación S. I. *De Conceptione B. M. V. Varii argumenti.*

[18] Archiv. Vat. Nunz. Spagna, v. 339. Relación del Card. Millino al Nuncio de 26 de diciembre de 1618.

la Congregación del Sto. Oficio. Se conservan providencialmente en un papel del archivo de la Postulación de la Compañía de Jesús y vamos a darlos a continuación, con un ligero comentario, sólo cuanto sea preciso para valorar el alcance de algunas de las disposiciones [19]. Abarcan más de medio siglo desde 1616 hasta 1668. Comprende el Pontificado de cinco Papas: Paulo V, Urbano VIII, Inocencio X, Alejandro VII y Clemente IX [20]. En él se reflejan las oscilaciones y variantes de las prácticas. En general se va concediendo cada vez más a la opinión pía, pero también se dan fuertes retrocesos, sobre todo con Urbano VIII.

El primer Decreto es de 5 de mayo de 1616, anterior, como se ve, al Decreto de Paulo V, de que hemos hablado hasta ahora y dice así:

> «Regularibus significatur ut in occurrentiis tractandi de Conceptione servent Constitutiones Sixti IV et Pii V, alias contrafacientes puniantur.»

Más aún. Paulo V no se contentó con que el Santo Oficio diera este Decreto, sino que él mismo dos meses más tarde promulgó otra Constitución apostólica en el mismo sentido, en la que de modo más solemne y amplio se repiten las mismas prescripciones y se imponen las penas más graves a los que las quebranten [21].

Se puede decir que las reacciones que provocó esta constitución en Sevilla fué la ocasión de que se diera el Decreto que hemos examinado en las páginas anteriores de este trabajo. El Arzobispo de Sevilla, antes de publicarlo en su diócesis, quiso informar a Madrid y Roma de los inconvenientes que veía él iba a provocar, ya que la Constitución de S. Pío V incluída en él nunca se había promulgado. El Nuncio insistía en que se promulgase. Los maculistas se apoyaban en él para impugnar las manifestaciones en favor de la Inmaculada. Se creó con esa ocasión el ambiente de tensión que acabó por descargar en las luchas de que ya hemos hablado y que culminaron en las embajadas a Roma, de donde brotó el Decreto de 12 de septiembre de 1617.

---

[19] Al fin del tomo «De Immaculata Conceptione B. M. V. Miscellanea I». Lleva como título «Decreta et resolutiones Congregationis Sacrosanctae Romanae et Universalis Inquisitionis B. M. V. ab anno 1616 ad an. 1668. Excerpta».

[20] Del pontificado de Gregorio XV (1621-1623) no conserva la lista ningún decreto.

[21] La Constitución en *Bullarum... amplissima collectio,* Roma 1754, T. 5, P. 4, 209-211.

En la Constitución Paulina no se mandaba nada nuevo. Se urgía lo ya ordenado por Sixto IV y S. Pío V.

Sixto IV en la Constitución «*Grave nimis*» de 4 de septiembre de 1483, que se trascribe en sus partes esenciales, condena a los predicadores de diversas órdenes que afirmaban ser pecado mortal el defender la concepción inmaculada de la Virgen y que consideraban como herejes a los que rezaban el oficio de la Inmaculada u oían sermones en su honor [22].

Pero Paulo V une a ésta la Constitución «*Super speculam*» de S. Pío V, en la que para evitar los escándalos que provenían entre el vulgo al oír hablar de esta cuestión, prohibe que

> «in popularibus concionibus, et ubicumque promiscua virorum et mulierum multitudo convenire solet, de huius controversiae alterutra parte disputare, rationibus, vel doctorum auctoritate afferendo propriam sententiam et contrariam refellendo aut impugnando, vel de hac ipsa quaestione, cuiusvis pietatis, aut necessitatis praetextu vulgari sermone scribere vel dictare praesumant.»

Además, cuando discuten en actos académicos o en sesiones solemnes de esta materia tienen que hacerlo de manera que «neutra, veluti erronea, praedicetur» [23].

En una palabra. Ninguna parte podía hablar en contra de la otra, ni tachar de censura alguna. No se podía hacer en público propaganda alguna de ninguna de las dos.

Los demás Decretos dados en tiempo de Paulo V apenas necesitan comentario. Sigamos copiándolos.

> 29 octubre 1617
>
> N. qui disputavit hanc conclusionem, videlicet quod B. Virgo non solum non contraxit originale, sed nec illud contrahendi proprium debitum habuit, declaratur non incidisse in terminis Constitutionibus Sixti IV et Pii V.

Ignoramos a quién se refiere el Decreto. Pero tampoco nos interesa grandemente, porque el interés proviene de la tesis general. Sin duda alguna acusó al Santo Oficio—como se mandaba al fin de la Constitución de Paulo V—a algún determinado teólogo, de que contravenía las órdenes pontificias. Era la época en que se disputó tan acremente

---

[22] La Constitución «Grave nimis» de Sixto IV no se encuentra en el Bulario. Puede verse en *Corpus Iuris Canonici*, ed. de Friedberg. *Extravagantes communes* l. 3 tit. 12 c. 2 vol. 2 col. 1285, 1286.

[23] *Bullarum... amplissima collectio*, Roma 1746, T. 4, P. 3, 138-139.

sobre el débito del pecado original, cuestión tan íntimamente ligada con la preservación del pecado original. Si se defendía la negación del débito—sentencia, como se sabe, que cuenta con muy pocos patronos aun actualmente después de la proclamación del dogma—automáticamente desaparecía la necesidad del pecado original en la Virgen. Debió de parecer esta sentencia demasiado injuriosa para los maculistas y por ello alguno de éstos acusó al Santo Oficio. La respuesta del tribunal fué la que se podía suponer, porque, en verdad, no se ve cómo puede ir contra la constitución pontificia, que sólo prohibe el no censurar la opinión contraria a esta opinión meramente afirmativa, aunque implique la anulación de la sentencia opuesta.

26 enero 1617

Concionantes de Conceptione B. M. V. propriasque opiniones probantes et contrariam non confutantes, non contraveniunt Constitutionibus Apostolicis.

En la Constitución de S. Pío V se prohibía propiamente «disputare» en los sermones. El silencio se imponía en los escritos. De todos modos, como se quería evitar escándalos y se ponían tantas cortapisas al hablar «ubicumque promiscua virorum et mulierem multitudo», no venía mal esta declaración explícita que salvaguardaba la libertad de los predicadores y les ponía a salvo de malas inteligencias de los adversarios. Pero siempre se mantenía en vigor la prohibición de refutar la opinión contraria.

4 enero 1618

Inquisitores sunt executores Constitutionum in hac materia Conceptionis contraventionis et procedunt cumulative non privative cum Ordinariis.

Sobre todo en España varios Obispos y el mismo monarca quisieron a veces proceder por su cuenta y condenar a los que creían habían quebrantado las constituciones pontificias. El Nuncio tuvo que intervenir varias veces para evitar abusos. En aquel ambiente pasional se excitaban mucho los ánimos y se veían infracciones en frases ambiguas y genéricas. En la correspondencia entre los embajadores de Felipe III hay varios casos de litigios por esta cuestión, principalmente en el reino de Aragón. Con este Decreto se precisa lo que de modo general se decía en la Constitución. Allí se decía: «Contra huiusmodi transgressores... *tam* Episcopi et Praelati, Superiores, aliique Ordinarii locorum, *quam* haereticae pravitatis ubique locorum deputati Inquisitores procedant.» Aquí se especifica que esto ha de ser «comulative». Prácticamente queda en adelante todo en mano del Sto. Oficio.

11 setiembre 1619

Magistro Sacri Palati SSmus. permittit ut sinat imprimi meditationes, sermones, conciones et similia vulgaris idiomatis, in quibus asseratur Conceptio B. V. sine peccato originali, dummodo de contraria opinione non fiat mentio.

Este Decreto supone ya un paso adelante. Hemos visto que en la Constitución de S. Pío V, renovada por Paulo V, se prohibía *toda clase de publicaciones en idioma vulgar* sobre la Inmaculada. Aquí prácticamente se revoca esa cláusula, aunque *sólo para Roma,* donde la licencia para imprimir dependía entonces siempre del Maestro del Sacro Palacio. En las demás partes quedaba en pie la prescripción paulina.

ORDEN DE HABLAR DE «VIRGEN INMACULADA» EN VEZ DE «INMACULADA CONCEPCION»

En 1621 falleció Paulo V. Le sucedió en el pontificado Gregorio XV, quien mostró desde el principio sentimientos muy favorables a la causa pía. Felipe IV aprovechó la ocasión para insistir ante el nuevo Pontífice, como su padre lo había hecho con el anterior. El Conde de Monterrey, su Embajador en Roma, expuso repetidas veces que con el Decreto de Paulo V no se había puesto fin a las reyertas y escándalos. Quería que extendiera la prohibición a los escritos, como ya lo hemos visto que lo había solicitado Fr. Plácido, y que en el oficio y misa de la Inmaculada todos usasen la palabra *Concepción* y no «*Santificación*», como hacían algunos defensores de esta sentencia. «Se declara—pedía el Conde de Monterrey en un Memorial a los Cardenales de la Inquisición—que la mente de la Iglesia al celebrar la Concepción es y ha sido siempre celebrar la preservación en el primer instante» [24].

El Papa accedió a esto segundo y el 4 de junio publicó un Decreto mandando que todos usasen el término «Inmaculada Concepción» en la misa y oficio.

Hemos querido recordar este Decreto para que no faltara ningún elemento para estudiar la evolución de las prescripciones. Gregorio XV falleció muy pronto, al año y medio de pontificado, el 8 de julio de 1623. No conservamos ningún Decreto del Santo Oficio de su tiem-

[24] Archiv. Post. S. I. *De Conceptione:* Opuscula miscellanea.

po. Su sucesor Urbano VIII se mostró mucho menos propicio. En su largo pontificado (1623-1644) más bien sufrió un retroceso la causa de la Inmaculada. No sólo Felipe IV, pero aun unidos a él Ferdinando II, emperador de Alemania, el Rey de Polonia, el Duque de Baviera, los electores de Colonia y Maguncia, pidieron la definición del artículo.

Viendo que no podían conseguir esto se limitaron a pedir lo que acabamos de ver se pidió ya a Gregorio XV, que declarara Su Santidad que lo que la Iglesia se propone honrar en la fiesta de la Inmaculada es su concepción inmaculada, no sólo su santificación. Urbano VIII no quiso acceder a esta petición. Pensaba que esa declaración equivalía a una definición del misterio, cosa que de ninguna manera quería conceder [25].

Más aún. En su tiempo del Santo Oficio emanó otra orden en que se retrocede más. No se podía admitir en las tesis el título de Inmaculada Concepción. Había que decir «*Concepción de la Virgen Inmaculada*».

La ocasión vino de *Cesena*. El Prior del convento de los franciscanos conventuales de esa ciudad recurrió al supremo tribunal romano en contra del Vicario del Santo Oficio, porque no había permitido que se pusiera el título de la Inmaculada al fin del folio de las conclusiones. Donde decía: «Disputabuntur publice in die Immaculatae Conceptionis», mandó que se pusiera «In die Conceptionis Immaculatae Virginis».

La Congregación General del Sto. Oficio, reunida el martes 23 de febrero de 1627, dió la razón al Vicario del Sto. Oficio de Cesena:

> «Visum fuit DD. Cardinalibus optime se Vicarium gessisse ac melius fecisset, si titulum Immaculatae postposuisset Virgini, et ita Sacra Congregatio responderi et observari mandavit.»

La Congregación extremaba el asunto más aún que el Vicario de Cesena. La palabra *Inmaculada* tenía que ir no sólo en aposición con la Virgen, sino también lo más lejos posible de la palabra *Concepción*.

Cumpliendo con la determinado en la Congregación se respondió a Fr. Francisco Pacifico, Inquisidor de Cesena, el 27 de febrero dando la razón al Vicario y repitiendo que «el título de la Inmaculada

[25] L. Frías, *España por la definición dogmática:* RazFe, n. extr. (1904) 105-106.

debía caer sobre la palabra Virgen y no sobre la Concepción» y mandando que se observara lo mismo en ocasiones semejantes [26].

La Congregación no se contentó con dar esta respuesta a Cesena, sino que quiso con esta ocasión dar un Decreto general.

> 23 febrero 1627
>
> In generali Congregatione Sancta Romana et Universalis Inquisitionis habita in Palatio Illmi. Dni. Cardinalis Bandini in Regione Campi Martii coram Illmis. et Rdmis. Dnis. Cardinalibus contra haereticam pravitatem Inquisitoribus generalibus a Sede Apostolica deputatis.
>
> Illmi. et Rmi. Cardinales Generales Inquisitores praedicti decreverunt, quod quando agitur de tribuendo titulo Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis nullo modo permittatur, sed solum dicatur Conceptio Immaculatae Virginis, et ita observari mandarunt [27].

Este Decreto se mandó en determinadas ocasiones, aun bastantes años más tarde, para urgir su cumplimiento. Así nos consta que el 28 de abril de 1638 se trasmitió al Inquisidor de Ancona y el 20 de enero de 1644 al Vicario del Santo Oficio de Bolonia.

El documento del archivo de la postulación de la Compañía de Jesús que seguimos da noticia de otro Decreto del 3 de abril de 1631, también favorable a los maculistas, pero no lo copia. Dice sólo que ese día «a petición de los dominicos declaró S. S. que no les obliga el voto de la Universidad de México de que todos los graduados juren defender la Inmaculada, y que sean admitidos sin tal juramento aun a leer».

REACCION ESPAÑOLA EN CONTRA DE ESE DECRETO

Los siguientes Decretos del Santo Oficio están en función del Decreto últimamente copiado de 23 de febrero de 1627. La medida era muy grave. Prohibir el usar la misma advocación *Inmaculada Concepción*. Mientras vivió Urbano VIII no se pudo conseguir nada. En los diecisiete años que todavía gobernó la Iglesia, no parecía prudente hacer nada para cambiarlo. Se sabía que todo esfuerzo era inútil, dado que, como ya hemos indicado, se fué urgiendo en varias ocasiones.

---

[26] Esta carta y los Decretos sobre este asunto en Biblioteca Chigi, Roma Mss. B. V. 73. *De B. Mariae Virginis Conceptione Varia*, p. 136.

[27] Este Decreto se encuentra no sólo en el códice del Archiv. de la Postulación S. I. que estamos copiando, sino también en el de la Biblioteca Chigi citado en la nota anterior.

Pero apenas falleció en 1644, Felipe IV decidió intervenir con su sucesor Inocencio X. Confiaba mucho en él. Durante cuatro años (1626-1630) había permanecido en España como Nuncio, donde había palpado el fervor mariano del pueblo español.

Lo que propiamente deseaba el monarca español era la definición del artículo. La anulación de este Decreto lo consideraba como un paso previo. Al Almirante de Castilla, su embajador extraordinario en Roma, le escribió el 25 de febrero de 1645 mandándole que hiciera gestiones en este sentido. No contento con esto escribió casi con la misma fecha de mano propia al Papa y a los Cardenales nacionales urgiendo la definición de la Inmaculada.

Además al Duque del Infantado, nuevo embajador en Roma, le mandó una larga y razonada instrucción de cómo tenía que trabajar en este asunto. Queremos copiar, para que se vea la honda devoción de Felipe IV y del pueblo español a la Virgen, un párrafo de este memorial. Al hablar de las razones que le obligan a urgir este paso, dice así:

> «Nos obliga la singular protección que en todos tiempos y en diversos casos y necesidades urgentísimas recibieron de su favor, tanto ellos como nuestros súbditos, en cuya continuación cada día y cada hora gozamos y experimentamos innumerables beneficios, no sólo de aquellos que proceden por los medios ordinarios y naturales (aunque muchas veces no esperados), pero por la frecuencia con que en diversos y grandes santuarios de estos Reinos donde se veneran las sagradas Imágenes de esta gran Señora y en otros muchos lugares en que los fieles la invocan, se obtienen maravillosa y milagrosamente beneficios y favores prodigiosos contra todo lo que naturalmente puede suceder. En cuya gratitud yo y todos los pueblos generalmente somos a Nuestra Señora tan reconocidos y tan devotos, que con gran dificultad se hallará en la más pobre y inculta aldea rústico que falte a esta obligación y que no esté aparejado a derramar la sangre y poner la vida en su servicio, de que Nro. Muy Santo Padre, como quien asistió en España tantos años, caminó por ella y tuvo tanta ocasión para verlo y ser informado de esta verdad, puede hacer el concepto mucho mejor que otros.
>
> Y siendo así que la devoción de la Virgen y la obligación de serle fiel siervo nació conmigo y que al mismo tiempo que comenzó a amanecer en mí el uso de la razón fuí reconociendo mi deuda y con los muchos y singulares favores y misericordias recibidas de su protección me ha ido creciendo cada día el deseo de mostrarme agradecido, mayormente esperando con firme confianza en lo futuro nuevas mercedes espirituales y temporales de su amparo y no habiendo otra cosa en que (a mi parecer) pueda mostrar mi agradecimiento como en la solicitud de esta declaración que pido a S. S., entendiendo que a la Virgen le será agradable mi buen deseo, de manera que ni puedo ni

debo dejar de insistir en suplicar cordial y continuamente a S. B. me conceda la gracia de que a petición mía se determine en su feliz Pontificado» [28].

Felipe IV no creyó que había hecho bastante en este sentido con memoriales llenos de piedad tan honda, sino que movido principalmente por varios despachos del jesuíta cordobés residente en Roma, el P. Diego Madreño, envió como embajador especial para este asunto a Fr. Pedro de Urbina, Arzobispo de Valencia, a fin de que personalmente negociara en Roma todo lo tocante a la definición de la Inmaculada.

En un largo memorial expuso el rey los motivos que había tenido para la embajada, lo que había de procurar en ella y los medios que debía emplear. Al hablar de lo que debía de conseguir, hace lo primero referencia al Decreto del Santo Oficio de que venimos hablando, «en que se prohibe dar el atributo de Inmaculada a la Concepción de Ntra. Señora», hablando de los inconvenientes que se han seguido de ello y aun de que muchos han dudado «de su certeza y mucho más del fundamento que pudo tener cosa tan nueva y tan opuesta a las disposiciones apostólicas como la que en él parece determinarse». Habla después largamente de cómo no se puede dudar de que el objeto de la fiesta es la preservación del pecado original, y en consecuencia manda a su embajador que gestione en Roma «reformar los Decretos prohibitivos del atributo de la Inmaculada a la Concepción y declarar que el motivo de la fiesta es la Concepción natural o animación con gracia y sin pecado original».

Para facilitar más el trabajo sigue en el memorial una larga exposición de algunas irregularidades que juzgaba se habían deslizado en el famoso decreto, puesto que creía que en él se hablaba sólo de un caso particular y se había hecho de ello ley general, que no se había hecho público hasta 1644: «que el decreto del miércoles 20 de enero del año 44 que ha corrido con firma y nombre de Juan Antonio Tomasio o Tomasino, que se llama notario del Santo Oficio, no concuerda con el original que está en los libros del registro o originales.» Y va todavía llenando páginas y páginas con injusticias que se han cometido o dudas que tiene sobre su legitimidad o al menos sobre la pureza del texto. Muchas de ellas son argucias demasiado agudas, pero muestran el interés que el rey había puesto en el negocio y lo mucho que deseaba su anulación.

---

[28] Simancas, Estado 1181 (ant. 3110) f. 9.

El Romano Pontífice quiso responder a esta parte de su memorial mostrándole que el decreto era general y legítimo, pero que por el secreto con que el Santo Oficio llevaba las cosas no era extraño que se propalaran tales circunstancias sobre él. Le dice el Papa en un Breve de 22 de marzo de 1652 en la parte que nos interesa:

> «Quod autem in litteris tuis de Decreto recenter facto, neque adhuc publicato scribis scire utique debes rem aliter, ac Nos te opinari perspicimus omnino se habere; nam vere ad huiusmodi declarationem numquam deventum est, sed quoniam Congregatio in qua negotium hoc tractatur etiam sub excommunicationis latae sententiae poena secretum religiosissime servare debet fuit errare iis qui haec ad Maiestatem tuam detulerunt, quemadmodum cuncta ex Venerabili Fratre Archiepiscopo Rhodinensi Nuntio Nostro coram audies» [29].

El Arzobispo de Valencia presentó en Roma personalmente al Papa otro Memorial más breve en nombre de su Soberano, en que se exponen las dudas sobre el alcance de este decreto, si es que en él «no permitan que se imprima ningún libro ni papel en que se diga: «Inmaculada Concepción», expone los prejuicios que de él se han seguido a la opinión pía, a la piedad del pueblo español y «por la devoción que tiene en este misterio y para evitar los escándalos que pueden seguirse suplica a V. S. se digne de mandar y declarar que dicha respuesta no fué decreto general con la universalidad que quieren entenderlo y practicarlo y ordene el Mto. del Sacro Palacio y a otros ministros no impidan por esta causa la impresión de ningún libro» [30].

Inocencio X quiso tramitar el asunto por medio del Santo Oficio, ya que se trataba de la interpretación de un decreto de esta Sagrada Congregación. A esto obedece el siguiente decreto que tenemos que copiar, en esta serie de disposiciones. Por ello mandó el Memorial de Felipe IV a dicha Congregación, que dió la siguiente respuesta:

> 29 noviembre 1648
>
> Lecto Memoriali Regis Hispaniarum petentis posse continuari in consuetudine tribuendi titulum Immaculate Conceptionis B. M. Virginis, Ssmus. mandavit significari Rdmo. Patri generali ordinis Praedicatorum ut infra aliquem brevem terminum deducat quidquid intendit super titulum Immaculatae Concepcionis Beatae Virginis non tribuendo.

---

[29] Archiv. Vat. Inocencio X. Epist. ad Principes a. IX f. 77 v.

[30] Copia en Archiv. Post. S. I. *De Maria Conceptione B. M. V. Miscellanea.*

Pasaba el tiempo y el P. General no daba el informe pedido. Por ello al año siguiente volvió a dar la misma Congregación el siguiente decreto:

> 18 marzo 1649
> Ssmus. mandavit intimari Rdmo. Patri Generali Sti. Dominici ut dicat in materia quidquid illi occurrat intra mensem.

No se debió de responder nada, porque en los años siguientes se siguió instando por lo mismo. Murió Inocencio X el 7 de enero de 1655 sin que se diera ninguna respuesta. El decreto del Santo Oficio continuaba en vigor.

AVANCE PRINCIPALMENTE BAJO ALEJANDRO VII

Sucedieron las instancias al nuevo Pontífice Alejandro VII, quien, apenas un mes después de su elección, mandaba estudiar la cuestión al Santo Oficio que volvió a dar otra respuesta dilatoria:

> 13 mayo 1655
> Lecto Memoriali Regis Catholici petentis posse imprimi libros etc. cum titulo Immaculatae Conceptionis praetextu quod si semper servetur decretum 23 februarii 1627 praeiudicium ferretur sentientibus Virginem esse conceptam sine originali, Ssmus. dixit, quod de appositis in dicto Memoriali habebitur consideratis.

Estudiado el asunto, decretó Alejandro VII a instancias del nuevo embajador de Felipe IV, Duque de Terranova, la suspirada revocación del decreto. En adelante se podía hablar y escribir sin cortapisa alguna usando el título de Inmaculada Concepción. Así ganó España esta batalla, después de más de veinte años de lucha. Quedaba expedito el camino para la definición.

Hemos saltado un decreto del Santo Oficio, porque el último estaba íntimamente enlazado con los precedentes, y no era más que la continuación. Tenemos que volver al pontificado de Inocencio X y a otro punto que tocaba Felipe IV en el mismo memorial que dirigió a su embajador personal y especial para promover la definición de la Inmaculada, el arzobispo de Valencia.

Allí habla el Rey de otro problema. Los escándalos que habían sobrevenido de estas disputas, las dificultades que encontraba el culto de la Inmaculada habían provocado una intensa reacción en el pueblo y la nobleza española. Muchos nobles, las órdenes militares y otras comunidades que antes no lo habían hecho se comprometieron con juramento a defender la santa doctrina.

Ahora bien. No faltaban los que impugnaban este juramento como algo que iba contra la mente de la Santa Sede que prohibía usar ese término y por consiguiente mucho más—según decían—defenderlo con juramento. En este caso, con todo, Inocencio X no anduvo con las dilaciones del título de la Inmaculada. Pidió información más amplia. Le mandaron las fórmulas del juramento. Estudiadas, resolvió por fin que no obraban mal, aunque no quiso dar su aprobación clara para que no pareciera que favorecía a la causa misma. Véase el decreto del Santo Oficio:

11 junio 1653

Lectis litteris Nuntii Hispaniarum et formulis iuramenti equitum de Alcantara etc. voventium defendere Immaculatam Conceptionem, S. Congregatio iussit rescribi eidem Nuntio circa iuramentum praesertim a militibus de Alcantara praestitutum, non apparet eos subici censurae SSmi., sed rogant Sanctitatem suam ut protegat et approbet eorum iuramentum, sed Nuntius agat ne videatur consensisse alicui approbationi proficuae eorum iuramento.

Al comienzo del pontificado de Alejandro VII hubo otra lucha mucho más intrascendente que esta diplomática a que hemos asistido. Una lucha de felicitaciones al nuevo Pontífice entre un jesuíta y un dominico. El jesuíta, el conocido escritor ascético P. Juan Eusebio Nieremberg, hizo un anagrama, sirviéndose para comienzo de sus versos del nombre del Papa recién nombrado, en que aseguraba que el nuevo pontificado sería feliz, si en él se definía la concepción inmaculada de la Virgen. Por el contrario, el dominico P. Spada hizo otro anagrama en que le auguraba precisamente lo contrario:

El Santo Oficio prohibió la publicación de los dos anagramas. Véanse los textos de los respectivos decretos:

7 octubre 1655

Occasione cuiusdam Anagrammatis P. Nierembergii jesuitae, quo ex nomine Alexandri VII eliciebatur nunc faciendam esse pacem, cum statutum fuerit Virginem fuisse conceptam sine originali, iussit Sacra Congregatio ut Magister Sacri Palatii scribat Inquisitori Anconae, ut non permittat hoc Anagramma publicari.

14 junio 1656

Scriptum fuit Inquisitori Paviae ut Anagramma P. Ioannis Btae. Spadii Ordinis Praedicatorum factum ex eodem nomine Ssmi. in contrarium sensum antedicti nec imprimi nec publicari permittat.

CAMINO EXPEDITO PARA LA DEFINICION

Ya no volvió a ocuparse el Santo Oficio de este asunto hasta 1668, poco después de la muerte de Alejandro VII en el pontificado de Cle-

mente IX. El Decreto no hace más que confirmar la victoria obtenida un decenio antes. Es una aplicación de la ley promulgada entonces de poder volver a usar sin cortapisa ninguna el título de Inmaculada Concepción. Dice así:

14 marzo 1668

Scriptum fuit Inquisitoribus Bonomiae et Parmae quod in thesibus et conclusionibus disputandis permittatur titulus Immaculatae Conceptionis.

Cerramos con esto la serie de disposiciones del Santo Oficio. Se ve en ellas las dificultades que ofrecía la materia, los esfuerzos que costaba cada uno de los pasos y aun el número de peticiones y memoriales que supuso el reconquistar el terreno perdido. Los Pontífices que gobernaron la Iglesia en este período fueron todos personas muy dignas, espirituales, pero no fueron grandes personalidades. La mayoría de ellos, muy ancianos, se dejaron influenciar por la política ambiente. Les pasó la mismo en la cuestión de la definición. Se sintieron dominados por los poderosos núcleos teológicos que luchaban en contra de la definición, aunque personalmente casi todos ellos profesaban esta piadosa y consoladora doctrina. Tenían que obrar no como personas particulares, sino como Pontífices de toda la Iglesia, y no veían suficientemente preparado el terreno para proceder a tan decisivo acto.

Ciertamente que si en todo el mundo hubiera habido una creencia tan profunda y ardiente a este adorable misterio como en España, la definición hubiera tenido lugar más de dos siglos antes. Como escribía el P. Madreño, para poder definir esta causa había antes que «introducir fervor» por ella en Roma. Los pocos pasos que dió adelante esta creencia fueron debidos al impulso de España. Además de los Decretos que hemos reseñado, Alejandro VII el 8 de diciembre de 1661, a instancias del nuevo embajador especial para esta causa del rey Felipe IV, el Obispo de Plasencia D. Luis Crespi de Borja, dió la Bula *Sollicitudo omnium Ecclesiastum* que allanaba definitivamente el camino de la definición. En ella se afirmaba que el culto que se rendía a la Inmaculada Concepción tenía como objeto la preservación del pecado original y la santificación en el primer momento del ser, no en un momento posterior por cercano que se imaginara al primero.

Ya no se podia añadir nada a esta declaración sino la misma definición de esta doctrina como dogma de fe.

IGNACIO IPARRAGUIRRE, S. I.

Facultad de Teología de Oña (Burgos).

INDICE ONOMASTICO[1]

A

Abdías, 520.
Abel, 589.
Abelardo, P., 346, 446, 458, 470-471.
Abella, M., 76.
Abellán, P. M., 279.
Abigail, 555.
Abrahán, 435, 453, 463, 497, 525
Abulense, El, 517.
Adán, 64, 111, 246, 248, 296, 328, 329, 331, 333 - 338, 340 - 342, 345 - 367, 372, 381, 386, 419 - 421, 425, 434, 442, 443, 446, 465, 468, 471, 478, 481, 485 - 487, 514-516, 521, 524, 528-531, 534, 535, 542, 580, 581, 583, 585-587, 589, 592-602.
Adriano de Cuppis, 80.
Aguilar Donis, E., 132.
Aguirre, Card., 255.
Agustín, P., 74, 75.
Agustín, San, 10, 15, 59, 65, 158, 162-166, 196, 203, 207 - 208, 253 - 255, 283, 329, 344, 349, 377, 384, 427, 478, 479, 493, 518, 520 - 522, 528, 537, 538, 541, 549, 583, 585 - 595, 597-599.
Alaejos, A., 142.
Alameda, J., 255.
Alameda, S., 405.
Alamo, M., 155, 159-161.
Alastruey, G., 405, 496, 583, 588.
Alberico Gentili, 32.
Albertario, 33.
Alberto Magno, San, 302, 390, 516, 531, 569.
Alcubilla, 173, 180, 182, 185, 189, 193.
Aldama, J. A. de, 107, 108, 140, 152, 246, 247, 255 - 256, 301, 341, 373, 389, 405.
Aldecoa, 110.
Aldobrandini, P., Card., 605, 611.
Alejandro VI, 313, 479, 519.
Alejandro VII, 318, 319, 423, 437, 491, 613, 622-624.
Alejandro de Hales, 302, 516-517.
Alejandro de Villalmonte, 139, 143.
Alemany, S., 473-500, 611.
Alfonso M.ª de Ligorio, 132, 135, 257.
Almaino, 517, 526.
Alonso, J. M.ª, 139, 140, 142.
Alonso Bárcena, 140, 142.
Alonso Lobo, 140-142.
Altaner, B., 113, 152, 160, 161, 165.
Alvarez, B., 563.
Alvarez, H., 136.
Alvarez Mejía, J., 268.
Alvaro de Córdoba, 161, 162.
Allgeier, 253.
Amadeo de Lausana, 390, 460.
Amassaeus, R., Card., 80.
Ambrosio, San, 13, 15, 377, 384, 404, 406, 427, 429, 430, 478, 493, 518, 520-521.
Amor Ruibal, 143.
Ana, 404, 555.
Ana, Santa, 303, 425, 426, 470, 482.
Andrés, San, 478, 520.
Andrés de Creta, San, 303, 429, 430, 520.
Anselmo, Abad, 467-468.
Anselmo, San, 255, 349, 427, 431, 449, 479, 487, 493, 520 - 522, 538.
Anspach, A. E., 160.
Antipater de Bostra, 429.
Antonino, San, 516, 519.
Antonio de Padua, San, 108, 516, 522.
Antonio M.ª Claret, San, 274.
Aparicio, F., 272-273.
Aperribay, 136, 601.
Arator, 520.
Arcipreste de Talavera, 165.
Arias Gallego, 88.
Arintero, J. G., 183.
Aristóteles, 124, 533.
Arnáiz Alvarez, A., 119.
Arnáiz Alvarez, E., 119.
Arnaldich, 145.
Ascoli, A., 36.
Assemani, 422.

[1] Para no recargar extraordinariamente este índice, no se incluyen en él los nombres que figuran en la larga lista de asistentes a las sesiones de 1551 y 1552 del Concilio de Trento, que se mencionan en la «edición española de 1553 de los decretos conciliares tridentinos», y que pueden leerse en las págs 91-97 de este tomo 28 de EstEcl.

Atanasio, San, 202, 552, 558.
Aubrón, 447.
Aucher-Moesinger, 419, 422.
Audo, J., 425.
Auréolo, 517.
Ayala, A., 121-122.
Ayuso, T., 145, 324.
Azcárate, 173.
Azon, 32.

B

Bacón, 517.
Baldo, 32.
Balic, C., 280, 288, 303.
Ballerini, A., 429.
Bandelli, V., 308, 431.
Bandini, Card., 618.
Bañez, D., 261.
Baquiario, 159.
Bar-Adon, 242.
Bardenhewer, 400, 401.
Bardy, G., 162.
Baronio, Card., 507, 510.
Bartina, S., 239 - 242, 369-390.
Bartolo, 32.
Basilio I, 288.
Basilio, San, 377.
Basilio de S. Pablo, 139, 140, 143.
Bayo, M., 317, 431, 437, 598, 600.
Bea, A., 381, 410.
Beda, San, 507, 518, 522.
Beljaev, N., 439.
Beltrán de Heredia, V., 110-111.
Ballamera, E., 12.
Bellet, 145.
Benedicto XII, 129.
Benedicto XIV, 282.
Benito, San, 253.
Benito de S. José, 266-267.
Benoit, P., 252.
Beraza, B., 358.
Bernardino de Sena, San, 478, 522.
Bernardo, San, 135-138, 296, 299, 302, 303, 427, 431, 446 - 448, 459 - 460, 470, 472, 488, 493, 516, 518, 519, 522.
Bernerio, Card., 605, 611.
Bertelli, V. G., 376, 385.
Bessarion, 157, 166.
Betsalel Rabani, 242.
Bickell, G., 417, 420.
Bidagor, R., 280.
Biel, G., 517.
Billot, L., 287, 349, 357, 362, 363
Bittremieux, 395.
Blanco Nájera, 172, 191.
Blosio, 521.
Boecio, 198, 200.
Bonacina, 25.
Bonfante, 33-35, 37.
Bonifacio, San, 254.
Bonifacio VIII, 304.
Bonnefoy, 600.
Bonnetain, P., 391, 395, 397, 398, 400, 401, 405, 407.
Bonsi, Card., 609.
Bonsirven, 401.
Borghese, Card., 491, 604, 606.
Borgonovo, J., 276.
Borja, G., Card., 605, 611.
Botros, I., 425.
Boulenger, A., 267-268.
Bourassé, J. J., 475, 479, 491, 492, 495, 497, 503.
Bover, J. M., 57 - 72, 145, 295 - 298, 382, 389, 400, 403, 412, 563-580, 583.
Brady, I., 108.
Brambila, D., 273.
Brates, L., 251.
Braulio, San, 160, 161.
Braun, J., 115.
Bravo Ugarte, J., 268.
Brentano, F., 128.
Brígida, Santa, 519.
Brjančaninov, I., 439.
Browne, M., 280.
Brugger, W., 127.
Brugi, 33.
Bruno, San, 479, 520.
Budrioli, 502, 504.
Buenaventura, San, 17, 19, 20, 139, 302, 493, 516, 519, 557, 582, 598.
Bulgakov, S., 440, 442.
Bourriel, M., 78.
Bussi, Card., 605, 611.
Busti, 318.

C

Cabasilas, N., 435.
Caetani, A., Nunc., 604.
Caifás, 58.
Calderón, L., 173.
Calderón y Arana, 173.
Calenzio, G., 73.
Calonge, D., 263.
Calvino, 494.
Camacho, R., 257-258.
Camelot, Th., 155, 165.
Campana, 474, 478.
Campanella, T., 317.
Campegio, L., Card., 328.
Canal, J. M., 137.
Candal, M., 306.
Cano, M., 516, 522, 526, 609.
Capánaga, V., 254
Capelle, B., 153, 160.
Capilla, M., 79, 89.
Cappuyns, 161.
Capréolo, 486, 516.
Cárdenas, 557.
Carlinescu, 440.
Carlos III, 313.
Carlos V, 78-80, 328.
Carranza, 73.
Carrió, I., 116, 132.
Carro, V. D., 332.
Carvajal, L. de, 85.
Casas, I. de las, 513.
Cassiodoro, 255-256.
Castelar, 173.
Castillo, F. del, 73, 74.
Castro, 517.
Castro y Quiñones, P. de, Arz., 604.
Castropalao, 25, 26, 55.
Catalina de Sena, Santa, 123, 519.
Catarino, A., 317, 329, 331, 351, 353, 357, 359, 363, 366, 517, 521.
Cathrein, 126.

Cavallera, F., 155, 159, 209, 324, 329, 330, 334, 342.
Cayetano, Card., 313, 486, 516, 519, 526, 543.
Cecilio, San, 504-513, 531-532.
Celestino I, 113.
Celestino III, 43, 44.
Cereceda, F., 261.
Cervino, Fl., 263.
Cesarini, Card., 166.
Ceulemans, F. C., 401.
Ceuppens, F., 378-382, 389, 403, 405.
Ceyssens, L., 280.
Cicu, 6-8.
Cino, 32.
Cipriano, San, 384, 520.
Cipriotti, P., 109.
Cirilo Alejandrino, San, 288, 301, 519, 520.
Claudio, 507, 510.
Clemente VII, 304.
Clemente VIII, 533.
Clemente IX, 613, 624.
Clemente XI, 318, 320.
Clemente XIII, 313, 320.
Clicthove, J., 328, 517, 519, 526.
Climent, J., 465, 469-470.
Colomer, L., 560.
Colunga-Turrado, 390.
Condillac, 126.
Confalonieri, C., 279.
Contarini, G., 328, 349.
Contreras, J. de, 306.
Coppens, J., 333, 380.
Cordobense, El, 517, 524.
Coressios, J., 436, 437, 441.
Coreth, E., 271.
Coronata, 172.
Cosma Vestitor, 429.
Covarrubias, 29, 517.
Covielo, 37.
Crelier, H. J., 375, 376.
Crespi de Borja, L., 624.
Criado, R., 146, 254.
Criminali, A., 263.
Crisipo, 384, 520, 522.
Crisógono de Pamplona, 139.
Cuadrado Maseda, 145.
Cuesta, S., 123.
Cuevas, M., 130 - 131, 184.
Cuculla, F., Obp., 432.
Cuyacio, 32.

Ch

Chaine, 145.
Chaminade, 137.
Charmot, F., 273.
Chevalier, 509.

D

Dainville, F. de, 280.
Dalmases, C. de, 262-263.
Dalmau, J. M.ª, 139, 143, 195 - 210, 270, 281.
Damalas, C., 438.
Damasceno Studita, 434, 436, 437.
Dámaso, San, 195.
Dander, F., 247.
D'Avezan, 32.
David, 64, 463, 493.
David de Tesalónica, San, 288.
Davin, 140, 142.
De Basolis, 356.
Débora, 404.
De Ghellinck, J., 153-157, 161, 166, 168.
Dekkers, E., 153, 160.
De la Guardia, 184.
Delgado, J. M., 136, 143.
D'Elia, A., 272.
Del Monte, Card., 324.
Denello, 32.
De Nier, W., 125.
Dennefeld, L., 375.
De Plinval, 159.
D'Ercole, 34.
Devobet, L., 258.
Devoti, 31.
De Vries, J., 125-126.
Díaz, M. C., 154.
Díaz-Plaja, G., 166.
Díaz de Solís, J., 263.
Dicastillo, J. de, 25, 27, 42, 45.
Dillenschneider, 474, 489, 492, 497.
Dionisio Alejandrino, San, 202, 427, 428, 430.
Dionisio Aeropagita, 507-510, 523.
Dionisio Cartujano, 517.
Dionisio Papa, San, 202.
Diruta, S., 89.
Döllinger, 331.
Domingo, P., 267.
Domínguez, J., 136, 137.
Dositeo, Patriarca, 438, 442.
Drewniak, F., 245, 374, 377-380, 383, 384.
Driedo, J., 328, 343, 517.
Drive, A., 474.
Duareno, 32.
Dublanchy, 492, 494.
Dudon, 474.
Du Manoir, H., 246, 412.
Dunand, M., 242.
Du Plessis, 317.
Durando de S. Porciano, 346, 516.

E

Eadmero, 448, 449, 463-466, 468-470, 472.
Eck, J., 328, 343, 344, 356.
Echevarría, L. de, 186.
Efrén, San, 296, 334, 417 - 422, 426 - 428, 430, 520.
Efrén de la Madre de Dios, 261.
Eguía Ruiz, C., 266.
Einecio, 33.
Elías de la Dolorosa, 137.
Elorduy, E., 503.
Elredo, 460.
Enciso, J., Obp., 145.
Eneas, Silvio, 306.
Engels, 271.
Enrique Gandavense, 516, 519.
Enrique de Segustio, 21, 22.
Enríquez, T., 274.
Epifanio, San, 255-256, 384, 429, 493, 520.

Epifanovič, 439.
Erasmo, 488.
Erce, G., 254-255.
Ernaldo, 479.
Escoto, Duns, 19 - 21, 299, 302, 303, 356, 456, 465, 480, 517, 525, 543, 608.
Escribano, E., 120-121.
Esiquio de Jerusalén, 253.
Esperabé, E., 533.
Esperaindeo, 161.
Esteban, V., 288.
Esteban Protomártir, San, 129 - 130, 496, 505.
Esteban Romero, A., 139, 140.
Esteban de Tournai, 12.
Ester, 555.
Eugenio IV, 305.
Eugenio de Toledo, 164.
Eulogio, 161, 162.
Euquerio, 518.
Eusebio Emiseno, 521.
Eutimio, 520.
Eutropio, 159.
Eva, 136, 246, 248, 296, 372 - 382, 404, 407 411, 413, 421 - 422, 469, 478, 499, 524, 536, 539, 580, 584.

F

Faber, F., 133.
Fabio de Fabiis, 502, 504.
Fabro, C., 123-125.
Fagnanus, 29.
Farnesio, Card., 330.
Fécamp, J. de, 159.
Federer, K., 113.
Felipe II, 75.
Felipe III, 318, 475, 484, 603 - 604, 608, 612, 615.
Felipe IV, 313, 318, 604, 616, 617, 619-622, 624.
Félix de Urgel, 159-160.
Fernández, F., 137.
Fernández de Labastida, G., 119-120.
Fernández Regatillo, E., 256-257.
Fernández Temiño, J., 77.
Fernando II, 617.
Ferrariense, 516.
Ferreres, J. B., 299, 312, 313, 319.
Ferrini, 33.
Ferro Couselo, M., 143.
Feuerbach, 270-271.
Figuerola, 173.
Filograssi, 395.
Fisher, J., 329, 342.
Florovskii, J., 440-442.
Focio, 288, 301, 429.
Fonseca, L. de, 251-252, 410.
Fondevila, J. M., 245.
Fornari, R., Card. 394, 428.
Frago, P., 89.
Francisco Javier, San, 273-274, 280.
Francisco de Mayronis, 346, 517.
Francisco de Sales, San, 246.
Francisco de Toro, 77.
Francisco de Vitoria, 110-111.
Franco, Abad, 447, 456.
Franquesa, P., 145.
Franzelin, J. B., 283.
Frías, L., 299, 475, 491, 603-604, 608, 617.
Friedberg, 308, 512, 517, 614.
Fröbes, 126.
Fructuoso, San, 161.
Frusio,262.
Fuentes de Albornoz, G., 503-504.
Fulberto, San, 301, 520.
Fulgencio, San, 163, 427, 522.
Funk, 508.

G

Gabriel, San, 137, 387, 390, 396, 400, 406, 496.
Gagarin, I., 436.
Gai, 35.
Gaillart, 604.
Galamini, Card., 605-606, 611.
Galatino, 517.
Galdos, R., 289, 514.
Galindo, A., 268.
Galtier, P., 142 - 143, 168, 208.
Gallus, T., 384 - 385, 583.
García, C., 137.
García Barberena, 5, 7-9.
García Cordero, M., 145.
García de la Fuente, A., 267.
García Garcés, N., 135.
García y García de Castro, Arz., 184, 186.
García Miralles, 139, 143.
García, Ramos, 145.
García de Toledo, 261.
García Villada, 177.
García Villoslada, R., 162.
Garet, 256.
Garrido, M., 136.
Garrigou-Lagrange, R., 474.
Gasparri, P., Card., 53.
Gatti, C., 434.
Gaudel, A., 324, 351, 445.
Gennadio, 157.
Gennadio II, 435.
Gerard, P., 134.
Gerardo, 516, 522.
Germán, San, 301, 427-430.
Geroch de Reichersberg, 446, 448.
Gerson, 246, 517, 525.
Ghisalberti, A. M., 280.
Gianelli, C., 288.
Giarve, I. P., 425.
Gierens, J., 244.
Gilabert, S., 276.
Gilberto, 468.
Gili, L., 276.
Gilleman, G., 111-113.
Gilles de Bellemer, 304.
Giménez Fernández, 5.
Giner de los Ríos, F., 173.
Giner de los Ríos, H., 173.
Glockner, H., 271.
Glück, 33, 37-39.

Godofredo de Admont, 446 - 448, 451 - 453, 458-459, 472.
Gofrido de Vendôme, 447, 448, 455, 472.
Gómez Hellín, L., 534.
González, S., 209.
González de Cámara, 262.
González Caminero, N., 129, 271.
González Linares, 173.
González Ruiz, J M., 146.
González Téllez, 29.
Goossens, W., 378-380.
Gordillo, M., 288, 423-443.
Goveanum, I., 82.
Goy, A., 132.
Grabmann, M., 125.
Gracián de la M. de Dios, 117.
Graciano, 9-15.
Grajewski, 108.
Granero, J., 211-237.
Gregorio IX, 26, 44.
Gregorio XIII, 279, 282, 317.
Gregorio XV, 316, 318, 319, 491, 613, 616, 617.
Gregorio XVI, 392, 442.
Gregorio Magno, San, 301, 377.
Gregorio Nazianceno, San, 203, 377, 520, 522, 555-556.
Gregorio de Nisa, San, 209, 242, 384, 429.
Gregorio Taumaturgo, San, 243.
Gregorio de Valencia, 531.
Gríful, I., 273-274.
Gropper, J., 330-331.
Grumel, V, 288.
Guerrero, E., 174, 176, 191.
Guerrico, B., 137.
Guerry, E., 264.
Guglielmo, A. de, 108.
Guiberto de Nogent, 448, 455, 456, 472.
Guillermo de Poitiers, 81.
Guirguis, 440.
Gumilevski, F., 438.
Gummersbach, 244-245.
Günther, A., 196, 209.
Gutiérrez, C., 73-105.
Gutiérrez, M., 563.
Gutiérrez Vega, L., 143.
Gutwenger, E., 127-129

H

Habig, 108.
Haimo, 253.
Hammersberger, L. 417, 418, 420, 422.
Hanslik, R., 255.
Hartmann, 128, 271.
Hassun, A., 424.
Hefele - Leclercq, 305, 324, 331.
Hegel, 41, 123, 271.
Heinisch, P., 374.
Heinzel, G., 109, 110.
Hellín, J., 198.
Herberto de Losinga, 463.
Herder, 127.
Hermes, J., 442.
Hernán Cortés, 130-131.
Hernández, E., 277-278.
Hernández, P., 117.
Hernández Ferreol, 261.
Hernández Villaescusa, M., 312.
Hernando de Aragón, 74-76.
Herrán, L., 136.
Herrera Armijo, 265
Hervás, J., Obp., 192, 276.
Herveo de Bourg-Dieu, 463, 471-472.
Hesiquio, 301, 520.
Hessen, I., 128.
Hilion, G., 412.
Hillereau, G. M., 433.
Hipólito, 430.
Hocedez, 125.
Holsten-Brockie, 183.
Holzmeister, U., 400, 403.
Honorio de Autún, 445. 457-458.
Huber, R. M., 108.
Hugo, Abad, 468.
Hugo de S. Víctor, 17, 58, 446, 448, 454, 461-462, 472.
Hugon, E., 332.
Hurmuz, J., 425.
Hurtado, G., 25, 27, 43, 45.
Hurter, H., 474, 533.
Hürth, F., 280.
Husserl, 123.

I

Idacio, 166.
«Idiota», El, 479, 519.
Ignacio de Loyola, San, 118 - 119, 216, 262-263, 274, 279, 281, 533, 555.
Ildefonso, San, 165, 166, 303, 427, 429, 518.
Inocencio, Arz., 439.
Inocencio III, 520.
Inocencio X, 613, 619, 621-623.
Inocencio XII, 209.
Iparraguirre, I., 262 - 263, 603-624.
Iraqui, S. de, 522.
Ireneo, San, 108, 380, 382, 384, 428, 520.
Iribarren, 187.
Isaac, 497.
Isabel, Santa, 388, 390, 394 - 399, 404 - 408, 413, 414, 497, 449, 517.
Isabel II, 170.
Isaías, 555.
Isidoro, San, 10, 159, 160, 163, 166, 246, 384.
Isidoro, Obp. ruso, 442, 443.
Isidoro Pelusiota, 384.
Isidoro de Tesalónica, 429.
Iturrioz, D., 265.
Ivanka, E., 243.
Ivo de Chartres, 448.
Izaga, 174.

J

Jacob, 371.
Jacob, W., 255.
Jacobo el monje, 429.
Jacobo de Viterbo, 167.

Jahel, 404, 555.
Jaime de Valencia, 517.
Jansenio, 431.
Janssens, 583.
Jeremías, 464, 468.
Jerónimo, San, 159, 253, 377, 478, 493, 507, 520, 538, 552.
Jiménez de Muñana, R., 115.
Jiménez de Rada, R., 167.
Joaquín, San, 482.
Joaquín, Patriarca, 438.
Jordano, R., 479.
Job, 272.
Jorge de Nicomedia, 429.
José, San, 500.
Josi, E., 280.
Jouon, 403.
Juan IV, 312.
Juan de Avila, Beato, 274, 533, 563.
Juan Bautista, San 339, 448, 450, 451, 464, 468, 479, 488, 489, 494, 524-525, 561.
Juan Crisóstomo, San, 10, 13, 216.
Juan de la Cruz, San, 116, 567.
Juan Damasceno, San, 246, 301, 427 - 430, 479, 519.
Juan de Eubea, 429.
Juan Evangelista, San, 57-72, 145-146, 400, 505, 508, 533, 591.
Juan el Geómetra, 430, 431.
Juan de Jesús María, 116.
Juan José de la Inmaculada, 120.
Juan de Metz, 346.
Juan de Monzón, 304-305.
Juan de Ribera, Beato, 274.
Juan de Sevilla, 161.
Juan de Sto. Tomás, 204.
Judit, 404, 555.
Jugie, M., 245, 288, 407, 408, 434, 435, 437, 583.
Julián de Eclana, 585, 586, 589-590, 593.
Julián de Toledo, San, 164, 166, 303.
Julio II, 479, 519.
Julio III, 73, 78, 89, 279, 282.
Justiniano, 531.
Justiniano I, 131.
Justino, San, 380, 382, 384, 427, 428.

K

Kant, 38, 41, 123, 126-128, 271.
Kassardjian, B., 440.
Kelly, G. 260.
Kimmel, E. J., 436, 442.
Kleutgen, J., 196.
Kloppenburg, B., 583-602.
Knabenbauer, 400, 401.
Koch, W., 324.
Kologrivof, I., 244.
Komjakov, A. S., 439.
Korolevski, C., 434.
Kroes, E., 281.
Kroner, R., 271.
Kröss, B., 324.
Krynen, J., 116.
Kuenstle, 163.
Kuttner, S., 73, 74.
Kymenites, S., 438, 441.

L

Labeón, 36.
La Croix, 25.
Lagrange, M. J., 389, 400.
Lambot, C., 161, 162.
Lambruschini, L., Card., 391, 392.
Lamy, Th., 420-422.
Lange, H., 335.
Langraf, A. M., Obp., 108.
La Puente, 59.
Laskov, D., 440.
Lasson, G., 271.
Laureano M.ª de S. Bartolomé, 601.
Laurent, V., 288.
Laurentius, 30.
Layman, 25, 26.
Lázaro, 57-72.
Leal, J., 145, 252, 261, 391-415.
Leander, P. V. Drewniak.
Leandro, San, 165, 166.
Le Bachelet, 299, 301, 302, 304, 305, 307-309, 311, 312, 314, 316 - 319, 324, 326, 327, 404, 438, 445, 448, 473-500.
Lebedev, A., 439, 440, 442.
Lebreton, J., 159, 261.
Leclerq, J., 112.
Ledesma, B. de, 23.
Lefevbre, 5, 7, 8.
Legnani, H., 400.
Lehmkuhl, 41.
Lennerz, E., 245, 329, 331, 332, 382, 383.
León X, 313, 479, 486, 519.
León XII, 279, 282.
León XIII, 31, 141, 209, 270, 283, 384, 395, 399, 400, 424, 564.
León Magno, San, 10, 15, 384, 547-548, 577.
León Portilla, M., 134.
Lepée, M., 116-117.
Lepicier, A. M., 404, 583.
Lercher, L., 247.
Lessage, R., 115.
Leturia, P., 165.
Leurenio, 29, 184.
Lía, 417, 418.
Liciniano, 162.
Likudes, J., 438.
Lipomano, 517.
Lippert, P., 272.
Locatelli, 522.
Lodos, F., 169-194.
Loenertz, R. J., 288.
Longo, C., 33.
López Madera, 510.
Lorenzo de Brindis, San, 108.
Lorenzo Justiniano, San, 478, 519, 520.
Lorenzo, Mártir, San, 555.

Loskii, V., 440.
Lottin, 445.
Lotze, R. H., 128.
Luca, G. de, 252.
Lucas, San, 57, 58, 63, 72, 145, 251-252, 371, 373, 381, 386 - 390, 391 - 415, 507 - 508, 533 - 534, 540, 545, 548, 550.
Lucrecio, 167.
Lugo, J. de, 25, 26, 37, 357, 363, 366.
Luis, A., 135.
Luis Bertrán, San, 317.
Luis Gonzaga, San, 492, 493.
Luis de Loreto, 427.
Lutero, 488.
Lyonnet, 400-403.

LL

Llamera, 140.
Llorca, B., 129 - 132, 168, 267 - 269, 299-322.

M

Macario, Metr., 438.
Maccarrone, M., 280.
Macho, J., 143.
Madoz, J., 146, 151-158.
Madreño, D., 620, 624.
Maldonado, 58, 63, 66.
Malevanskii, S., 439.
Malinovskii, N., 439.
Malou, J. B., 431, 475, 491, 502-503, 514.
Malvy, A., 435.
Mancio, 563.
Mandonnet, 125.
Manenti, 33.
Manrique de Lara, F., 77.
Manso Pérez, R., 134.
Maracci, 479, 491.
Marcelino, 254.
Marcos, San, 251-252.
Marchal, 401.
María Magdalena, Santa, 57-72, 494.
María de S. José, 117.
Marinari, 76.
Marín, H., 118.
Maroto, 182.
Marsilio, 517.
Marta, Santa, 57-72.
Mártil, G., 264.
Martín I, 301.
Martín de Braga, 165, 166, 168.
Martínez del Campo, 125.
Martínez de Ripalda, J., 571.
Martins, A. M., 260.
Marx, 271.
Mascall, E. L., 440, 442.
Massarelli, 323, 344.
Mateo, San, 251-252.
Mateos, F., 263.
Mauricio de Sajonia, 82.
Max Scheler, 128.
Máximo, Patriarca, 425.
Máximo, San, 522.
May, 108.
Mayor, J., 84, 85.
Mechitarista, 420.
Medebielle, A., 400, 401, 403.
Medina, B. de, 610.
Melchor de Santa María, 378.
Menandi,M., 80.
Menchini, C., 129-130.
Mendizábal, L. M., 272.
Mendizábal, R., 178.
Menéndez y Pelayo, 122, 173, 505.
Mensior, J. P., 258.
Mercati, J., 160, 165, 170, 288.
Mesía Alvarez, 173.
Mercurián, E., 501.
Metodio III, Patriarca, 434, 437.
Metrófanes Critópulos, 436.
Michel, A., 196, 324.
Michiels, G., 280.
Migne, 509, 521.
Mihalcescu, 440.
Mildner, F., 464.
Millán, A., 79.
Miller, A., 280.
Millino, Card., 605, 607, 608, 610-612.
Minuzio, P., 436.
Mir y Noguera, J., 475, 479, 489-491.
Mitteis, 33.
Modesto de Jerusalén, San, 429.
Moholy, N., 108.
Mohrmann, Ch., 409.
Moisés, 371.
Molina, L. de, 37.
Monsabré, 132.
Monsegú, B. de, 135, 140, 141.
Montero Ríos, 173.
Monterrey, Conde de, 616.
Montini, J. B., Mons., 121.
Morán, A., 278.
Moreno, F. M.ª, 273-274.
Moreno Nieto, L., 274.
Moret, 173.
Morila, 356.
Morin, G., 153 - 155, 158-160, 168.
Mörsdorf, 280.
Mostaza Rodríguez, A., 248-249.
Moya de Contreras, 76, 79, 88.
Müller, J., 131.
Muncunill, J., 358.
Muñoz Iglesias, S., 145.
Muro, 173.
Murphy, E., 281.
Muscinelli, P., 125.

N

Nachmani, S., 242.
Natanael, 67.
Natanael, J., 436.
Navarro, 137, 517.
Nerón, 507, 509-510.
Nestorio, 300, 301.
Noteler, B., 375.
Newman, Card., 267.
Nicolai, M., 80.
Nicéforo Calixto, 434.
Nicolás, A., 399, 400.
Nicolás de Claraval, 448.
Nicolás de Cusa, 517.
Nicolás de Tudeschis, 21-22.
Nicolau, M., 115, 116, 139.
Nieremberg, E., 324, 489, 623.

Nietzsche, 270.
Noe, 371.
Nogarole, L. de, 318, 326, 490 .
Nogués, 447, 459-460.
Noldin, J., 109, 110.
Noyon, 470-471, 492.
Nuai, 426.
Núñez Mendoza, M., 121.

O

Ochoa, J., 265.
Oesterle, 183.
Ogara, F., 121.
Ohlmann, 108.
Oiaga, 440.
Olazarán, J., 323-324, 610.
Olivares, I., 255.
Olivi, 356.
Orestano, 32-34.
Orígenes, 404, 406, 427, 428, 520.
Orovio, Marqués de, 173.
Ortiz de Urbina, I., 228, 417-422.
Osberto de Clara, 463, 467-469, 472.
Osti, G., 35, 39.
Ostrogorsky, G., 131-132.
Otilio del Niño Jesús, 261.
Ottaviani, 172, 180, 190.
Otto, R., 270.
Ovidio, 166.

P

Pablo, San, 43, 64-66, 136, 287, 321, 329, 343, 344, 359, 415, 419, 420, 465, 497, 507-510, 516, 533, 537, 544, 547, 549-550, 552, 553, 555, 566, 579, 589, 595-597, 611.
Pablo de la Cruz, San, 267.
Pablo de S. José, 428.
Paciano, San, 159, 166.
Pacífico, Fr. 617.
Pacios López, A., 275-276.
Pacheco, P., Card., 315, 323.
Pachioni, 37.
Paez, I., 82.
Paisios Ligarides, 437.
Pálamas, G., 435.
Palermo, J., 428.
Palmer, 140.
Palmés, F., 197.
Palmieri, 29, 41.
Paludano, 516.
Panormitano, 22.
Panzano, 74, 75.
Papías, 251, 253.
Páramo, L., 609.
Páramo, S. del, 145.
Parente, P., 142, 143.
Paria, J., 533.
Partsch, 33.
Pascual Bailón, San, 274.
Passaglia, C., 392-394, 399, 400, 414, 428-430, 490, 551.
Pastor, L., 307, 605.
Patrizzi, Card., 430.
Paulo 43.
Paulo III, 73, 262.
Paulo IV, 279, 282.
Paulo V, 316, 318, 319, 474, 475, 490, 605-606, 612-614, 616.
Paulo Orosio, 166.
Pazos, M., 129.
Pedio, 35.
Pedro Apóstol, San, 67, 321, 493, 505, 509-510, 512.
Pedro de Argos, 429.
Pedro Canisio, San, 492, 495, 497, 531.
Pedro Celense, 302.
Pedro Comestor, 302.
Pedro Compostelano, 463, 469-470, 472.
Pedro Damiano, San, 448, 479, 520.
Pedro Lombardo, 9, 13-16, 302, 472.
Pedro de Mica, V. Pedro Compostelano.
Pedro de Oñate, 32.
Pedro d'Orgemont, 304.
Peinador, M., 145, 370, 388, 410-412.
Pelagio, 159, 255, 586.
Penagos, L., 323-324, 326, 328-331, 334, 342-344, 349, 356.
Penido, M., 196, 198.
Pepin, G., 317.
Pérez, A., 312.
Pérez, N., 246.
Pérez Mier, 170, 174, 179, 181, 184, 185, 188, 189, 191.
Pérez de Nueros, J., 74, 75.
Pérez Pastor, 73.
Pérez de Urbel, 267.
Perov, I., 439.
Perozzi, 35, 36.
Perrone, J., 29, 392, 427-430, 601.
Petit, L., 434, 435.
Picard, N., 280.
Pichler, 29.
Pighi, A., 330-331, 346, 351, 357.
Pinhas Delougaz, 242.
Pino, A., 431.
Pinto, M., 113-114.
Pío II, 306.
Pío V, San, 316-319, 437, 475, 483, 490, 526, 533, 613-616.
Pío IX, 31, 170, 296-300, 307, 316, 319-322, 327, 369-372, 379, 380, 385, 388, 392, 394-399, 413, 423, 424, 427, 429, 431, 432, 434, 437, 438, 443, 581, 603.
Pío X, 31, 269, 369, 395.
Pío XI, 32, 141, 167, 170, 176, 182, 186, 190, 257, 262, 270, 279, 284, 297, 579.
Pío XII, 127, 141, 192, 221, 253, 257, 260, 268, 279, 281-287, 297, 369, 382, 395-398, 413 - 415, 422, 423, 443, 576.
Pirhing, 29.
Plácido de Tosantos, 604 - 605, 607 - 608, 611, 616.
Platón, 124.
Pohle, J., 244.

Polanco, J. A. de, 263.
Pole, Card., 329, 331.
Pomerano, 483.
Ponce de León, B., 24, 42, 45.
Popovic, J., 440.
Poppe, E. J. M.ª, 276.
Portes, L., 258.
Posidio, 166.
Potamio de Lisboa, 165, 166.
Pothier, 32.
Premm, M., 107.
Prisciliano, 163.
Proclo, San, 301, 384, 427-429.
Próspero de Aquitania, San, 113.
Prudencio, 166, 168, 264-265, 384, 430.
Pseudo-Agustín, 523.
Pseudo-Alcuino, 159.
Pseudo-Bernardo, 520.
Puzo, F., 380.

Q

Quadros, A. de, 263.
Quera, M., 120 - 121, 134, 257, 261, 581-602.

R

Rábanos, 412.
Raeymaeker, L. de, 280.
Rafaela del Sgdo. Corazón, Beata, 274.
Rahls, A., 401.
Rahner, K., 211-237.
Rasi, P., 34.
Rast, Max, 270.
Raugel, 447.
Rea, 140.
Rebeca, 120.
Recanati, Card., 430.
Regla, J., 74, 75, 83, 85.
Regnon, T. de, 207.
Reiffenstuel, 29.
Remigio de Auxerre, 463, 527.
Renaudin, F., 410.
Rey-Herme, P. A., 276-277.
Ribera, A., 411.
Ricardo de S. Víctor, 302, 448, 453 - 455, 462 - 463, 472, 493, 516, 520, 522, 548.
Riccabono, 34, 35.
Rickert, H., 128.
Richard, M., 168.
Richter, E. L., 83, 85-88, 317.
Riudor, I., 136, 445-472.
Rivera, A., 136.
Rivière, J., 331.
Roberto Belarmino, San, 289, 473 - 500, 534, 605, 610-611.
Robleda, O., 5-56, 109, 190, 249.
Robles Dégano, 178.
Rodrigo, 56.
Rodríguez de Yurre G., 412.
Roffens, 517.
Rogerio, 32.
Roig Gironella, J., 122-123, 125-127.
Roillard, J., 80.
Romero, J. A., 268.
Ronsin, F. X., 117-118.
Roschini, G. M., 373, 383, 405, 583.
Rosenberg, 167.
Roskovany, A., 395, 426.
Rosset, 30.
Rossi, A., 254.
Royce, J., 125.
Ruiz de Quevedo, 173.
Ruiz Sandoval, H., 268.
Ruperto de Deutz, 446, 449 - 451, 456, 457, 472, 516, 522.
Ruth, 555.

S

Saavedra, 571.
Sagaert, O., 378.
Sagüés, J., 151 - 168, 247, 248, 255, 323-367.
Saiz, J. M.ª, 139, 143.
Salaverri, J., 138, 139, 144, 185.
Salaville, S., 289.
Salazar de Cristo Rey, 184.
Salmanticenses, 24.
Salmerón, A., 136, 329, 338, 351, 357, 363, 492, 531, 534, 545, 575.
Salmerón, N., 173.
Salomón, 493, 496.
Salviano, 167.
Sánchez, J. M., 73, 74, 79.
Sánchez, T., 9, 25, 27, 28, 45, 53, 54.
Sánchez del Villar, M., 405.
Sancho, A., 133.
Santi Leitner, 30.
Santiago, 510, 520.
Santos, B., 533-562.
Santos Olivera, B., 405.
Sara, 404.
Sardi, V., 423-443.
Sasse, J. B., 29, 41, 46.
Saúl, 250.
Sauras, E., 140, 141, 581.
Sautu, C. J., 121.
Savigny, 37-39, 41.
Scialoja, 33, 38.
Scoliarios, J., 435.
Scorraille, R. de, 502-503, 505, 513, 527, 532.
Schaefer, A., 400.
Schatzgeyer, G., 356.
Scheeben, M. J., 571.
Scheler, 270.
Schmalzgrueber, 29, 46, 184.
Schmaus, V. M., 196.
Schmitt, A., 109, 110, 521.
Schönnegger, A., 109, 110.
Schulte, Fr., 12, 83.
Schuster, J. B., 126-127.
Sedulio, 478, 520.
Segovia, A., 244.
Segura, F., 119, 120, 122, 273, 277.
Serafín de Ausejo, 145-146.
Serapión, 384.
Seripando, Card., 331.
Servière, 474.
Severo de Menorca, 166.
Shihatah, M., 440.
Siderides, 435.

Silvium, I., 82.
Simar, 331.
Simeón de la S. Familia, 116.
Simón Díaz, J., 265-266.
Simón - Dorado, 400, 401, 403.
Simón Fidati, Beato, 254.
Siri, J., Card., 279.
Siricio, 12.
Sixto IV, 307-311, 313, 316, 318, 319, 323, 324, 326, 423, 475, 477, 479, 483, 490, 512, 517, 519, 526, 609, 613, 614.
Slater, Th., 449, 464, 467-469.
Sofronio, San, 427, 429, 438, 520.
Sol, M. D., 274.
Solá, F. de P., 115, 118, 132 - 134, 138, 142, 244, 275 - 276, 299, 301 - 303, 307, 312, 474, 501-532.
Solano, J., 246.
Soliac, M., 302.
Sommervogel, 474, 533.
Sonntag, 108.
Sortais, G., 280.
Soto, D. de, 331, 533.
Soto, P. de, 22.
Spada, 623.
Spiridión, Jakšic, 440.
Staffa, D., 280.
Starovieros, 437.
Stickler, A., 280.
Stuart Mill, 126.
Stummer, Fr., 409.
Suárez, F., 84, 123, 136, 215, 228, 245, 246, 283, 289, 297, 484, 486, 492, 495, 501-532, 545 - 546, 562-564, 566, 575, 577.
Suárez, L., 145.
Svjetlov, P., 443.
Swete, 401.
Sylvester, 37.
Syrigos, M., 436, 437.
Szumillo, M., 259-260.

T

Tabera, 183.
Tacchi Venturi, 501.
Tajón, 166.
Tapper, R., 333.
Tarasio, San, 301, 429.
Tarré, M., 474.
Temiño, J., 84.
Teodoreto, 479, 520.
Teodoro Studita, San, 429.
Teodosio Moneremita, 429.
Teódoto de Ancira, 301, 427-430.
Teófanes de Nicea, 289, 429.
Teognosto, 301.
Teresa de los Andes, 120.
Teresa de Jesús, Santa, 116-117, 261, 274.
Teresita del Niño Jesús, Santa, 120.
Terranova, Duque de, 622.
Terrien, 492.
Tertuliano, 167.
Theiner, A., 76, 77, 81, 84.
Thils, G., 112-113.
Thum, B., 280.
Thurston, H., 449, 464, 467-469.
Titelmann, F., 349, 526.
Tixeront, 288.
Tizzani, V., Obp., 428.
Toffanin, J. 280.
Toledo, F. de, Card., 26, 58, 401, 484, 533-562, 574-575.
Toledo, Don F. de, 81.
Tomás Apóstol, Santo, 61.
Tomás de Aquino, Santo, 9, 16-19, 110-112, 123 - 125, 140, 142, 199 - 200, 207, 209-210, 231, 233, 236, 256, 264, 283, 284, 302, 309, 311, 317, 349, 399, 480, 481, 492, 493, 514, 516, 518, 520, 522, 523, 525, 528, 533, 535, 538, 541, 543 - 546, 549 - 550, 552, 559, 561, 568, 574, 577, 581 - 582, 584, 598.
Tomás de Argentina, 517.
Tomás de Jesús, 116.
Tomás de Villanueva, Santo, 136.
Tomasio, J. A., 620.
Tondini, Am., 395-397, 399.
Tongnetti, M., 324.
Torcelo, 348.
Toro, B. de, 604, 610.
Torquemada, J. de, Card., 306, 431, 516.
Trens, M., 272.
Tria, L., 159.
Trigo, F., 110.
Tromp, S., 473, 483.
Tuya, M., 410.
Tyszkiewicz, 289.

U

Ubach, B., 250-251.
Ulpiano, 36, 40.
Urbano VI, 305.
Urbano VIII, 317, 613, 617-618.
Urbina, P. de, Arz., 620.
Urdánoz, 113.
Uspenskii, E., 439.

V

Vaccari, A., 252-254.
Vagany, L., 252.
Valensin - Huby, 400, 401.
Valera de la Iglesia, 173.
Valeriano, 166.
Val Ripoll, 173.
Vallardi, 253.
Van den Bundere, J., 328, 343.
Vargas, F. de, 81.
Varisco, B., 125.
Vázquez, G., 84, 484, 486, 492, 495, 545.
Vázquez, M., 534.
Vázquez, O. de M., 136.

Vázquez de Lecca, M., 604-605.
Vázquez de Mella, 177.
Vega, A. de, 79, 111, 153, 155, 160, 571.
Velázquez, P., 313.
Venancio Fortunato, 301.
Verallo, Card., 605, 611.
Vercelli, Card., 609.
Vergara, J., 273.
Vernet, A., 448, 454, 461-462.
Vestitor, C., 288.
Vicente Ferrer, San, 520, 522.
Vicente de Lerins, San, 157-159.
Viejo - Feliú, R., 247-248.
Vigouroux, 405.
Viguer, 517.
Vila Creus, P., 269.
Villada, P., 299.
Villanueva, J., 76.
Villapadierna, C. de, 413.
Villardell, F., 432.
Villaronga, L., 122.
Viller, M., 435.
Vinnio, 32.
Virués, A., 328.
Viva, D., 53.
Vivès, 473-500, 504.
Vives, J., 152, 160, 280.
Volterra, 33, 34.

W

Warda, G., 426.
Warino, 467-468.
Wenger, A., 288.
Wernz, F. J., 5, 30, 42, 285.
Werts, R., 258.
Willam, F. M., 133.
Willwoll, A., 127.
Windelband, 128.
Wirceburgenses, 358.
Wittler, 449, 451.
Wolff, 127.

X

Xiberta, B. M., 142, 143.
Xirau, 36.

Y

Yagüe, L., 135.
Yanguas, A., 110, 117, 258, 263, 264.
Yáñez de Noboa, P., 263.
Yves de Congar, 139, 140.

Z

Zacarías, San, 497.
Zacarías de Besanzón, 447.
Zalba, M., 111 - 113, 119, 260-261.
Zapelena, T., 280.
Zósimo, San, 255, 586.
Zulueta, A., 269.

Indice del Volumen 28

ARTICULOS

ALEMANY, SERAFÍN, C. O., *Prerrogativas del alma de María en San Roberto Belarmino* ... 473
BARTINA, SEBASTIÁN, S. I., *Los Argumentos de Escritura en la Bula «Fulgens Corona»* ... 369
BOVER, JOSÉ M.ª, S. I., *La resurrección de Lázaro* ... 57
BOVER OLIVER, JOSÉ M.ª, *La definición dogmática de la Inmaculada Concepción y los progresos de la Mariología* ... 295
BOVER, JOSÉ M.ª, *Santidad inicial de María* ... 563
DALMAU, JOSÉ M.ª, S. I., *La analogía en el concepto de persona* ... 195
GORDILLO, MAURICIO, S. I., *La proclamación del Dogma de la Inmaculada y el Oriente cristiano* ... 423
GRANERO, JESÚS M.ª, S. I., *Novum Pascha* ... 211
IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Pareceres encontrados sobre la definición de la Inmaculada en el siglo XVII* ... 603
LEAL, JUAN, S. I., *La salutación del Angel en el estudio de la Inmaculada desde su definición (1854-1954)* ... 391
LODOS, FRANCISCO, S. I., *La enseñanza en el nuevo Concordato* ... 169
LLORCA, BERNARDINO, S. J., *La Autoridad Eclesiástica y el Dogma de la Inmaculada Concepción* ... 299
ORTIZ DE URBINA, I., S. I., *¿Vale el testimonio de San Efrén en favor de la Inmaculada?* ... 417
QUERA, MANUEL, S. I., *¿El privilegio de la Inmaculada Concepción de María «exige» su inmortalidad?* ... 581

RIUDOR, IGNACIO, S. I., *La Concepción Inmaculada de María en la primera mitad del siglo XII* 445
ROBLEDA OLIS, S. J., *Sobre el matrimonio «in fieri»* 5
SANTOS, BALTASAR, CAN., *La Santa Madre de Dios según el Cardenal Toledo* 533
SAGÜÉS, JOSÉ, S. I., *El P. José Madoz, S. I.* (†) 151
SAGÜÉS, JOSÉ, *Trento y la Inmaculada. Naturaleza del Dogma Mariano* 323
SOLÁ, FRANCISCO DE P., S. J., *Doctrina del doctor Eximio y Piadoso, Francisco Suárez, sobre la Concepción Inmaculada de María* 501

NOTAS

BARTINA, SEBASTIÁN, S. J., *Ancla de piedra como material de construcción en Ostia antigua* 239
GUTIÉRREZ, CONSTANCIO, S. J., *Una edición española en 1553 de los decretos conciliares tridentinos* 73

BIBLIOGRAFIA

LIBROS.

ALFONSO M.ª DE LIGORIO, SAN, *Obras Ascéticas.* Edic. Crítica. I. *Obras dedicadas al pueblo en general* (Fr. de P. Solá) 132
ANSELMO, SAN, *Obras completas.* Introd. general, versión castellana y notas teológicas por el P. J. ALAMEDA (J. A. de Aldama) ... 255
ARNÁIZ ALVAREZ, E., *Apóstol y mártir. Don Anastasio Arnáiz Alvarez, presbítero y mártir en Madrid, 1892-1936* (F. Segura) ... 119
AYALA, A., *Consejos a los universitarios* (F. Segura) 121
BENITO DE SAN JOSÉ, *Historia de la Provincia Pasionista de la Preciosísima Sangre* (B. Llorca) 266
BORGONOVO, J., *Manual ascético del seminarista en vacaciones* (F. de Paula Solá) 276
BOULENGER, A., *Historia de la Iglesia.* Trad. y completada para España y América por A. G. DE LA FUENTE, 4.ª ed. (B. Llorca). 267
BRAMBILA, D., *Gramática Rarámuri.* Colab. de J. Vergara (F. A.) ... 273
CALONGE, D., *Los tres conventos de S. Francisco de Orense* (A. Yanguas) 263
CAMACHO, R., *Moral íntima de los cónyuges* (A. Yanguas) 257
CAPÁNAGA, V.; ERCE, G., *Obras de San Agustín en edición bilingüe.* T. IX, *Tratado sobre la gracia* (2.º) (J. Sagüés) 254
CASSIODORI-EPIPHANII, *Historia Eclesiástica Tripartita* (J. A. de Aldama) 255
Catecismo Mayor. Prescrito por el B. Pío X. Segunda parte del *Compendio de la doctrina cristiana*[35] (A. Zulueta) 269
CIPROTTI, P., *Observaciones al texto del Codex Iuris Canonici.* 2.ª edición refundida (R. R. O.) 109
CORETH, E., *Das dialektische Sein in Hegels Logik* (N. González Caminero) 271
CUEVAS, M., *Historia de la nación mexicana,* 2.ª ed., t. I (B. Llorca). 130
CHARMOT, F., *La pedagogía de los jesuitas.* Trad. del francés (I. G.). 273
DANDER, F., *Summarium tractatus dogmatici de Deo Creante et Elevante* (J. Sagüés) 247
D'ELIA, A., *Latinarum Litterarum Historia* (F. A.) 272
DE NIER, WIM M., *Royce* (J. Roig Gironella) 125

DE VRIES, J., *Logica cui praemittitur Introductio in Philosophiam* (J. Roig Gironella) ... 125
Dictionnaire practique de Liturgie Romaine (Fr. de P. Solá) ... 115
ESCRIBANO, E., *Meditaciones sacerdotales*, t. III, *Fiestas movibles* (M. Q.) ... 120
España Eucarística (Fr. de P. Solá) ... 274
FABER, F. G., *Al pie de la Cruz o los Dolores de María*. Trad. (Fr. de P. Solá) ... 133
FABRO, C., *La Nozione Metafisica di Partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino*, 2.ª ed. (S. Cuesta) ... 123
FERNÁNDEZ DE LABASTIDA, G., *Jóvenes combatientes* (F. Segura) ... 119
F. REGATILLO, E., *Ius Sacramentarium*. Ed. 2.ª (M. Quera) ... 256
First Franciscan National Marian Congress in Acclamation of the Dogma of the Assumption, October 8-11, 1950 (J. A. de Aldama). 108
FONSECA, L. G. DE, *Quaestio Synoptica*. Ed. 3.ª (J. Leal) ... 251
FRANCISCO JAVIER, SAN, *Cartas y avisos espirituales*. Ed. prologada y dirigida por F. M.ª MORENO (I. G.) ... 273
FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Sto. Tomás*. Ed. preparada por V. BELTRÁN DE HEREDIA, t. VI (M. Z.) ... 110
GERARD, P., *Catecismo en ejemplos*, uno breve para cada día del año. T. I. *Los mandamientos y la Iglesia católica* (M. Q.) ... 134
GILABERT, S., *El Reinado del Corazón de Jesús en nuestras almas* (F. de P. Solá) ... 276
GILLEMAN, G., *Le primat de la Charité en theologie morale* (M. Z.). 111
GUTWENGER, E., *Wertphilosophie, mit besonderer Berücksichtigung des etischen Wertes* (N. González Caminero) ... 127
HERNÁNDEZ GARCÍA, E., *Guiones para un Cursillo práctico de dirección espiritual* (A. Morán) ... 277
HERRERA ARMIJO, J., *El Voto de Redención en la Orden de la Merced* (J. Ochoa) ... 265
IPARRAGUIRRE, I.; DALMASES, C., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Ed. manual (F. Mateos) ... 262
IVANKA, E., *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben* (A. Segovia) ... 243
J. DE MUÑANA, R., *Verdad y Vida*, t. V, 2.ª ed. (I. Carrió) ... 115
JUAN DE JESÚS M.ª, *El «Cántico espiritual» de S. Juan de la Cruz y «Amores de Dios y el alma» de A. Antolínez* (M. Nicolau). 116
JUAN JOSÉ DE LA INMACULADA, *Teresa de los Andes* (M. Q.) ... 120
JUGIE, M., *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture Sainte et dans la Tradition Orientale* (J. A. de Aldama) ... 245
KELLY, G., *Juventud de hoy y castidad*. Trad. de A. M. Martins (M. Zalba) ... 260
KOLOGRIVOF, I., *Le Verbe de Vie* (Fr. de P. Solá) ... 244
LANDGRAF, A. M., *Dogmengeschichte der Frühscholastik*. Erster Teil: *Die Gnadenlehre*, 2 t. (J. A. de Aldama) ... 108
LEBRETON, J., *La vida y la doctrina de Jesucristo*, 3.ª ed. (J. Leal). 261
LEÓN PORTILLA, M., *¡Venciste, Galileo!* (M. Q.) ... 134
LÉPÉE, M., *Sainte Thérèse Mystique. Une divine amitié* (A. Yanguas) ... 116
LIPPERT, P., *Cartas a un Convento*. Trad. española de L. Mendizábal (F. A.) ... 272
MANSO PÉREZ, R., *El Divino Maestro. Su Pedagogía y su Doctrina* (F. de P. Solá) ... 104
Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction D'H. DU MANOIR, t. II (J. A. de Aldama) ... 246

MARÍN, H., *Los ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola. Documentos pontificios* (M. Z.) ... 118
MARTIL, G., *Hablando con el Maestro: Meditaciones* [2] (A. Yanguas). 264
MAX RAST, *Welt und Gott. Philosophische Gotteslehre* (N. González Caminero) ... 270
MANCHINI, C. M., *Il discorso di S. Stefano Protomartire nella Letteratura e Predicazione Cristiana primitiva.* Tesis doctoral (B. Llorca) ... 129
Modo Popular y Práctico de participar en la Santa Misa (F. de P. Solá) ... 276
MORENO NIETO, L., *La Custodia del Congreso Eucarístico de Barcelona* (F. de P. Solá) ... 274
MONSABRÉ, *Retiros Pascuales. Conferencias de Ntra. Sra. de París. Año 1889, Los Avisos del Otro Mundo. Año 1890, Los Adiós del Salvador* (F. de P. Solá) ... 132
MOSTAZA RODRÍGUEZ, A., *El problema del ministro extraordinario de la Confirmación* (O. Robleda) ... 248
MUSCINELLI, P., *Esigenze metafisiche nel pensiero di Bernardino Varisco* (J. Roig Gironella) ... 125
NOLDIN, H.; HEINZEL, G., *Summa Theologiae Moralis*, t. I, *De principiis* (A. Yanguas) ... 109
OGARA, F., *Un insigne misionero popular. Vida admirable del R. P. Cándido Julián Sautu, de la Compañía de Jesús* (M. Quera). 121
OSTROGORSKY, G., *Geschichte des byzantinischen Staates* (B. Llorca) ... 131
PACIOS LÓPEZ, A., *El amor.* Premio Menéndez Pelayo, 1952 (Fr. de P. Solá) ... 275
PAZOS, M., *Los estudios universitarios en la provincia de Santiago* (B. Llorca) ... 129
PINTO, M., *O valor teológico da Liturgia* (M. Nicolau) ... 113
POHLE, J.; GUMMERSBACH, J., *Lehrbuch der Dogmatik*, t. I, 10 Aufl. (J. M. Fondevila) ... 245
POPPE, E. J., *La dirección espiritual de los niños* (F. de P. Solá) ... 276
PORTES, L.; DEVOBET, L.; MENSIOR, J. P.; WERTS, R., *Eutanasia* (A. Yanguas) ... 258
PREMM, M., *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, 2 t. (J. A. de Aldama) ... 107
PRUDENCIO, A., *Obras completas, en latín y castellano* (D. I.) ... 264
REY-HERME, P. A., *Mentalité «religieuse» et Perspective pédagogique* (F. Segura) ... 276
ROIG GIRONELLA, J., *Investigaciones metafísicas* (S. Cuesta) ... 122
ROMERO, J. A.; ALVAREZ MEJÍA, J., *Directorio de la Iglesia en México* (B. Llorca) ... 268
RONSIN, F. X., *Gobernar... amando. El Superior ideal* (Fr. de P. Solá) ... 117
SCHUSTER, J., *Philosophia moralis in usum scholarum* (J. Roig Gironella) ... 126
Seda (La) en la Liturgia (Fr. de P. Solá) ... 275
SIMEÓN DE LA S. FAMILIA, *Un nuevo códice manuscrito de las obras de S. Juan de la Cruz, usado por el P. Tomás de Jesús* (M. Nicolau) ... 116
SIMÓN DÍAZ, J., *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, t. I (C. Eguía Ruiz) ... 265
SZUMILLO, M., *Ius ad rem. Investigatio iuridica circa notionem huius instituti* (M. Z.) ... 259
TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras completas*, t. I. Ed. de la B. A. C. (M. Quera) ... 261

Textos Eucarísticos Primitivos. Edic. bilingüe por J. SOLANO, t. I (J. A. de Aldama) 246
THOMAE SANCTI, *Summa Theologica.* Vol. IV: Tertia Pars. Vol. V: Supplementum, indices (C. M.) 256
TRENS, M., *Las custodias españolas* (F. A.) 272
UBACH, B., *I y II de Samuel (La Biblia.* Versió del textos originals y comentari pels Monjos de Montserrat, V) (L. Brates) 251
VACCARI, A., *Scritti di erudizione e di filologia.* Vol. I. *Filologia biblica e patristica* (R. Criado) 252
VIEJO-FELIÚ, R., *El Creador y su creación* (J. Sagüés) 247
VILA CREUS, P., *Sociología Pontificia. Enquiridion social de los principales textos de los Sumos Pontífices* (J. M. D.) 269
VILLARONGA, L., *Hispanidad-Catolicidad. Juicio del Liberalismo* (F. Segura) 122
WILLIAM, F. M., *El Rosario y la Vida Humana.* Trad. española (F. de P. Solá) 133
WILLWOLL, A., *Psychologia Metaphysica in usum Scholarum,* 2.ª ed. (J. Roig Gironella) 127

CRONICAS

XIII Asamblea de Estudios Marianos (Cóbreces, 2-8 septiembre 1953), por *Francisco de P. Solá* 135-138
La llamada «Teología del Laicado» en la XIII Semana de Teología (14-19 septiembre 1953), por *J. S.* 138-144
XIV Semana Bíblica Española (del 21 al 26 de septiembre de 1953), por *Rafael Criado* 144-146
Cuarto centenario de la Universidad Gregoriana (1553-1953), por *José María Dalmau* 279-281
Alocución de S. S. el Papa Pío XII en el IV Centenario de la Fundación de la Pontificia Universidad Gregoriana, 17 de octubre de 1953 281-287
Las «Mélanges Martin Jugie».—Necrología: R. P. Romualdo Galdos, S. J. 288-289
Indice onomástico ... ...

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES.

MARRANZINI, ALFREDO, S. J., *Il metodo teologico del Maldonado nella «Disputatio de Trinitate»*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontif. Univer. Gregorianae.—Tipogr. Morello (Reggio Calabria, 1954) 80.

SIMÓN, JESÚS, S. J., *Historia de las religiones*.—Edit. Lumen, Rocafort, 219 (Barcelona, 1954), XVI-367.

REDONDO CADENAS, FELICIANO, PBRO., *Santo Toribio Alfonso de Mogrovejo, natural de Villaquejida (Diócesis de Oviedo, Provincia de León). Breves apuntes para la historia*.—«Gráf. Suma» (Oviedo, 1954) 77 con diversos grabados.

UBACH, BONAVENTURA, O. S. B., *La Biblia*. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat, t. IV *Jesuè, Jutges, Rut*.—Monestir de (Montserrat [Barcelona] 1953) 374.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *Mater amabilis. La Virgen, reclamo de Dios y espejo nuestro*.—Edit. «Los Linajes», Apartado 53 (Soria, 1954) 584.

«SENIOR», *Panaya Kapulu. La casa de la Santísima Virgen en Efeso*. Traducción.—Edit. «Cristiandad» (Barcelona, 1954) 24.

* Del C. S. DE I. C., Inst. Francisco Suárez, Madrid, Vitrubio, 16.

AYUSO MAZARUELA, TEÓFILO, PBRO., *La Vetus latina hispano*. Origen, dependencia, derivaciones, valor e influjo universal... Estudio comparativo con los demás elementos de la «Vetus latina», los Padres y escritores eclesiásticos, los textos griegos y la Vulgata. I. *Prolegómenos. Introducción general, estudio y análisis de las fuentes*.—(Madrid, 1953) 598.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, B. A. C., Madrid.

MALDONADO, JUAN DE, S. I., *Comentarios Evangélicos a los cuatro Evangelios*, t. III *Evangelio de San Juan*. Vers. castellana, introd. y notas de Luis M.ª Jiménez Font, S. I. (Madrid, 1954) VII-1054.

ALFONSO M.ª DE LIGORIO, SAN, *Obras ascéticas*. Ed. crítica, t. II *Dedicado al clero en particular*. Introd., selec., versión del italiano, notas e índices de Andrés Goy, C. SS. R.—(Madrid, 1954) XXIV-941.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P., *Teología de la Perfección Cristiana*. Prólogo del Excmo. Fr. Albino G. Menéndez-Reigada.—(Madrid, 1954) XXXII-980.

---

[1] De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

RUIZ BUENO, DANIEL, *Padres Apostólicos Griegos (s. II)*. Introd., texto griego, vers. española y notas.—(Madrid, 1954) 1006.

BENITO, SAN, *Su vida y su regla*. Direc. e introd. de Dom García M. Colombas. Vers. de Dom León M. Sansegundo. Coment. y notas de Dom Odilón M. Cunill, Monjes de Montserrat.—(Madrid, 1954), XX-759.

F. REGATILLO, EDUARDO, S. I., *Theologiae Moralis Summa*, t. III *Theologia moralis specialis. De Sacramentis. De delictis et poenis*.—(Matriti, 1954) XV-998.

SOLANO, JESÚS, S. I., *Textos Eucarísticos primitivos*. Edic. bilingüe de los contenidos en la Sagrada Escritura y los Santos Padres, con introd. y notas, t. II (hasta el fin de la época patrística, s. VII-VIII).—(Madrid, 1954) XIX-1009.

HERRERA ORIA, ANGEL, OBP., *Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas*. Elaborado por una comisión de autores, bajo la dirección de..., t. II (Madrid, 1954) XL-1276.

TERESA DE JESÚS, SANTA, *Obras completas*. Nueva revisión del texto original con notas críticas, t. II. Ed. preparada por EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, O. C. D.—(Madrid, 1954) XVII-1046.

* De EDICIONES FAX, Zurbano, 80, Apartado 8001, Madrid.

BLANCO PIÑÁN, SALVADOR, PBRO., *Los adolescentes por dentro*.—(Madrid, 1953) 142.

BON, HENRI-LEURET, FRANÇOIS, *Las curaciones milagrosas modernas con radiografías, planos y gráficas*. Trad. por José María Bernáldez.—(Madrid, 1953) 268.

DE GUIBET, JOSÉ, S. I., *Lecciones de Teología espiritual*. Vers. castellana de Luis M.ª Jiménez Font, S. J., t. I.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1953) 432.

BUJANDA, JESÚS, S. I., *El origen del hombre y la teología católica*.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1953) 333.

MORENO, ALBERTO, S. I., *Entre él y yo. Sugerencias para meditación destinadas a religiosos*.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1953) 364.

LELOTTE, FERNANDO, S. I., *Vivir lo que soy. Meditaciones al ritmo del Año Litúrgico*. Trad. de José L. Micó Buchón, S. I.—Edit. Razón y Fe (Madrid, 1953) 242.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *Triduos y novenas*, 3 t.—(Madrid, 1953) 213, 178, 160.

T'IEN CHWEN-MIN, C. SS. R., *Colección Oriente*. 3. *Alpinismo de lo Absoluto*. 4. *Aventura y Sangre. Romancero misional*.—(Madrid, 1953) 201, 238.

FELIPE, DIONISIO DE, C. SS. R., *San Gerardo Mayela, coadjutor de la Congregación del Santísimo Redentor*.—(Madrid, 1954) XXII-607.

COMBARROS, TOBÍAS, C. SS. R., *Pensar y hacer. Principios orientadores de la vida*.—(Madrid) 377.

BARGELLI, PIERO, *Florecillas de Santa Clara*. Trad. por Rafael Fuster, O. F. M.—(Madrid, 1953) 111.

* De ANAQUEL EDICIONES, Conde de Peñalver, 36, Madrid.

GALLEGO, ALEJANDRO, O. P., *Cristo y el alma oriental*. Estudio apasionante

y descripción sencilla de la historia, vida y cultura del lejano Oriente.—(Madrid, 1954) 380.

* De los PP. MONTFORTIANOS, Pedro Heredia, 23, Madrid.

LUIS M.ª GRIGNION DE MONTFORT, SAN, *Consagración y Vida Mariana* (Col. «Vida Mariana», Vida Cristiana, 1).—(Madrid) 40.

* De EDIC. EL CARMEN, Iradier, 2, Vitoria.

SABINO DE JESÚS, C. D., *La infinita bondad de Dios. Enseñanzas prácticas de Santa Teresa a Todas las almas.*—(Vitoria, 1953) 404.

* De EDIC. «SIGUEME», Fonseca, 1, Salamanca.

Exhortación «Menti nostrae» de SS. el Papa Pío XII a todo el clero en paz y comunión con la Sede Apostólica, *sobre la Santidad de la vida sacerdotal.* Vers. castellana, 3.ª ed.—(Salamanca, 1954), 122.

Inmaculada (La) en los documentos pontificios (Versión castellana).—(Salamanca, 1954) 104.

GÓMEZ LORENZO, JOSÉ, PBRO., *Luz del mundo (Meditaciones sacerdotales).*—(Salamanca) 332.

* De HECHOS Y DICHOS, Apartado 243, Zaragoza.

ARELLANO, TIRSO, S. J., *La adaptación de los Ejercicios ignacianos a las tandas colectivas.*—(Zaragoza, 1952) 536.

* De LIBRERIA LUZ Y VIDA, Laín Calvo, 38, Burgos.

LÓPEZ MARTÍNEZ, NICOLÁS, *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempo de Isabel la Católica* (Public. del Seminario Metropolitano de Burgos, ser. A, vol. 1).—(Burgos, 1954) 451.

* De la SECRET. DEL CONGR. EUCARIST. INTERNAC., Diputación, 231, Barcelona.

XXXV Congreso Eucarístico Internacional. La Eucaristía y la paz. Crónica gráfica (Barcelona, 1952) 297 con numerosos grabados. *Sesiones de Estudio,* 2 t.—Seminario Conciliar.—(Barcelona, 1953) 840, 956.

* De la EDIT. HERDER, Balmes, 26, Barcelona.

Die Messe in der Glaubensverkündigung. Kerygmatische Fragen. Herausgegeben von FRANZ XAVER ARNOLD und BALTHASAR FISCHER, 2. Auflage.—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1953) XVI-396

SCHNEIDER, HEINRICH, *Das Buch Daniel. Das Buch der Klagelieder. Das Buch Baruch,* übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar. Die heilige Schrift für das Leben erklärt, Band IX/2).—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1954) X-166.

SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Die Johannesbriefe* (Herders theologischer Kommentar zum neuen Testament, Band XIII, fasz. 3).—Verlag Herder (Freiburg, 1953) XX-300.

ALVAREZ HERRERA, FÉLIX M., *La misión sacerdotal,* 2.ª ed. Prólogo de su Em. el Card. Arzob. de Lima.—(Barcelona, 1954) 232.

MÜLLER, MARIANUS, O. F. M., *Die Begegnung im Ewigen. Zur Theologie der christlichen Gemeinschaft* (Begegnung und Wandlung, 8).—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1954) XIX-455.

HEENAN, JOHN, C., *Der Weltpriester,* übersetzt von Dr. Ch. Edelstein.—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1954) VIII-245.

HEINEN, WILHELM, *Fehlformen des Liebesstrebens in Moralpsychologischer Deutung und Moraltheologischer Würdigung.* — Verlag Herder (Freiburg, 1954) XVI-526.

WELSERHEIMB, L. v., *Kirchenväter an Laien. Briefe der Seelenführung*, übertragen, mit einem Vortwort von Karl Rahner, 2.ª ed.—Verlag Herder (Freiburg, 1953) 91.

RAHNER, HUGO, *Die Martyrerakten des zweiten Jahrhunderts*, übertragen und eingeleitet, 2.ª ed.—Verlag Herder (Freiburg, 1953) 90.

WILLWOLL, ALEXANDER, S. J., *Seele und Geist, ein Aufbau der Psychologie*, 2.ª ed. Sammlung: «Mensch, Welt, Gott. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen». Herausgegeben von Berchmanskolleg in Pullach, 4. Band).—Verlag Herder (Freiburg, 1953) X-226.

* De la EDIT. LITURGICA ESPAÑOLA, S. A., Av. José Antonio, 581, Barcelona.

CAVATONI, ANGEL, PBRO., *Letanía de la Santísima Virgen con comentarios instructivos y morales*. Trad. de Pío Bosch Vilá, Pbro., de la 5.ª ed. italiana.—(Barcelona, 1953) XI-494.

RÜGER, LEO, *Luz y Cruz. Una ascética para adolescentes*. Trad. del alemán por E. Stritmatter.—(Barcelona, 1953) 336.

MORETI, LUIS, *Ceremonial romano*, para uso de las iglesias parroquiales. Trad. del italiano por José. M.ª Camp, Pbro.—(Barcelona, 1954) 846.

MARMION, COLUMBA, *Sponsa Verbi. La Virgen consagrada al Señor*. Conferencias espirituales. Vers. e introd. de Roberto Grau, O. S. B., 3.ª ed.—(Barcelona, 1953) 148.

* De la EDIT. CASULLERAS, Vía Layetana, 85, Barcelona.

GOMÁ Y TOMÁS, ISIDRO, CARD., *El Valor educador de la liturgia católica*, 2 t., 4.ª ed. ampliada con la Encícl. «Mediator Dei» de Pío XII y una nueva introd. del Dr. Casimiro Sánchez Aliseda.—(Barcelona, 1954) C-481; 440.

CHUFRÉ GOMÁ, M., *Estampas Marianas*.—(Barcelona, 1954) 64.

BONIS, SALVADOR DE, S. D. B., *Posición filosófica de Menéndez y Pelayo*.—(Barcelona, 1954) 141.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona.

LLOVERA, JOSÉ M.ª, PBRO. *Tratado de Sociología cristiana*. Octava edic., ampliada y puesta al día por Emilio M.ª Boix Selva. Proemio de Luis Carreras, Pbro.—(Barcelona, 1953) XL-552.

* De la SOCIET. S. JOANNIS EVANGELISTAE, Desclée et Soc., Tournai, Bélgica.

JOANNIS A SANCTO THOMA, O. P., *Cursus theologicus*. Tomus quartus, opera et studio monachorum quorumdam Solesmensium, O. S. B. editus, fasc. I-III.—(Tournai, 1953) X-443-935.

VAGANAY, L., *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail* (Bibliothèque de Théologie, ser. III Théologie Biblique, 1).—(Tournai, 1954) XXIII-474.

LE COUR GRANDMAISON, JEAN, *Le mond n'est pas un «combat» géant*. Le message du Saint-Père de Noël 1952 sur la misère du mond.—(Tournai, 1954) 85.

STEVEN, PAUL, PBR., *Elements de morale sociale*.—(Tournai, 1954) VIII-612.

LABOURDETTE, M. M., O. P., *Foi catholique et problèmes modernes*. Avertissements et directives du Souverain Pontifice.—(Tournai, 1953) 168.

VANCOURT, RAYMOND, *La phénoménologie et la foi*.—(Tournai, 1953) 128.

* De H. DESSAIN TYPOGR., Malinas, Bélgica.

VERMEERSCH, A., S. I.—CREUSEN, I., S. I., *Epitome Iuris canonici* cum com-

mentariis ad scholas et ad usum privatum, t. II. Liber III C. I. C. Edit. 7.ª a R. P. Creusen accurate recognita.—(Mechliniae, 1954) XVI-636.

* De la VERLAG FERDINAND SCHÖNINGH, Paderborn, Alemania.

BRINKTRINE, JOHANNES, *Die Lehere von Gott.* Zweiter Band. *Von der göttlichen Trinität.*—(Paderborn, 1954) 237.

* De la MAX HUEBER VERLAG, Amalienstrasse, 79, Munich, Alemania.

LANG, ALBERT, *Fundamentaltheologie,* 2 t. Band I *Die Sendung Christi.* Band II *Der Auftrag der Kirche.*—(München, 1954) XII-264; XV-334.

* De la PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma, Italia.

ZAPELENA, TIMOTHEUS, S. I., *De Ecclesia Christi.* Pars altera *Apologetico dogmatica.* Editio altera, aucta et emendata, cum indicibus totius operis.—(Romae, 1954) 650.

GARCÍA VILLOSLADA, RICCARDO, S. I., *Storia del Collegio Romano dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773).* (Analecta Gregoriana, vol. LXVI, Ser. Facul. Hist. Eccles., sect. A (n. 2).—(Roma, 1954) 356.

* De EDIZ. DI STORIA E LETTERATURA, Via Lacellotti, 18, Roma, Italia.

EHRLE, FRANZ, KARD., *Zur Ezyklika «Aeterni Patris» text und Kommentar.* Zum 75 jährigen Jubiläum der Enzyklika neu herausgegeben von FRANZ PELSTER, S. J.—(Roma, 1954) 203.

* Del INSTITUM HISTOR. ORD. FR. MIN. CAPUCCINORUM, Via Boncompagni, 71, Roma, Italia.

LOCARNO, GIOVANNI DA, O. F. M. CAP., *Saggio sullo stile dell'Oratoria sacra nel seicento esemplificata sul P. Emmanuele Orchi* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, sect. hist., t. XIV).—(Romae, 1954) XVI-250.

* De la «BUENA PRENSA», Donceles, 99-A, México, 1, D. F.

GERARD, P., S. J., *Catecismo en ejemplos. Uno breve para cada día del año,* 3 t. I. *Los Mandamientos y la Iglesia católica.* II. *Los Sacramentos y las virtudes.* III. *La educación y la vida cristiana.*—(México, 1949, 1951, 1953) XI-766; X-774; XIII-750.

VEGA, LUIS, S. J., *Breve curso de religión, conforme al catecismo del P. Ripalda, reconstruído y aumentado,* 2.ª ed.—(México, 1953) 136.

VEGA, LUIS, S. J., *Catecismo de apologética,* 3.ª ed.—(México, 1953) 128.

DESBUQUOIS, GUSTAVO, S. J., *El Mensaje de Santa Teresa del Niño Jesús.* Trad. de Alfredo Méndez Medina, S. J.—(México, 1953) 63.

¿Religiosa...? ¿Sacerdote...? Cinco interesantes folletos [de diversos autores].—(México, 1953) 124.

ROMERO PÉREZ, J. JESÚS, S. J., *¡Encienda su Luz!* Obra inspirada en otra del P. James Keller, M. M.—(México, 1954) 136.

VALENZUELA, ALBERTO, S. J., *¿Sabe usted leer? (Lectura, puntuación, anatomía de la frase).*—(México, 1954) 104.

LOCKINGTON, WILLIAM J., S. I., *Salud corporal y Vigor espiritual,* con cincuenta y un grabados. Trad. de la 4.ª ed. inglesa por Víctor Manuel Ruano, S. J.—(México, 1953) 150.

FISCHER, LUIS, *Trece que huyeron* [de la Unión Soviética]. *Relatos recopilados.* Trad. de J. Albuerne.—(México) 160.

TORANZO DE VILLORO, MARÍA LUISA, *Suegras.*—(México, 1953) 184.